FILOSOFIA

iniciação ao estudo do pensamento clássico



Universidade
Estadual de Londrina

Reitora
Nádina Aparecida Moreno

Vice-Reitora
Berenice Quinzani Jordão

Conselho Consultivo

Arlei de Espíndola – UEL/PR (Presidente)
Leoni Maria Padilha Henning – UEL/PR
Antonio Sidekum – UNOESC/SC
Luiz Gilberto Kronbauer – UFSM/RS
Manoel Dionízio Neto – UFCG/PB
Tarcílio Ciotta – UNIOESTE/PR

Arlei de Espíndola
Claudia da Silva Kryszczun
Helder Linhares Teixeira
Silvana Alves Barroso
(Organizadores)

FILOSOFIA
iniciação ao estudo do pensamento clássico

Londrina
2011

EDITORAÇAO ELETRÔNICA
Maria de Lourdes Monteiro

CAPA
Marcos da Mata

REVISÃO
Verônica Merlin Viana Rosa

F488 Filosofia : iniciação ao estudo do pensamento clássico / Arlei de Espíndola (org)...[et al.]. - Londrina : UEL, 2011.
290 p.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-7846-119-5

1. Filosofia – História. 2. Filosofia – Estudo e ensino. 3. Filosofia – Ensino médio. 4. Filosofia – Ensino superior. 5. Teoria do conhecimento. 6. Filosofia. I. Espíndola, Arlei de.

CDU 1(091)

Ao Francisco Prado Rosa
in memoriam

SUMÁRIO

CONTEMPORANEIDADE

PREFÁCIO

O presente livro está composto por uma série de temas filosóficos tratados a partir de autores clássicos, que, do ponto de vista da História da Filosofia, estende-se desde a Filosofia Antiga até a Filosofia Contemporânea. Contudo, este não é um trabalho de História da Filosofia, apesar de seus temas e seus conteúdos estarem distribuídos e abarcarem o percurso do pensamento filosófico ocidental em sua extensão. Também não é um livro temático, voltado para um determinado conteúdo, tratado, por exemplo, pelas disciplinas clássicas nos cursos de Graduação em Filosofia, como a Ontologia, a Metafísica, a Teoria do Conhecimento, a Filosofia Política, a Estética, a Ética, entre outras. Estas disciplinas pretendem dar uma visão panorâmica do seu objeto específico, apresentando-o e analisando-o, discutindo, com isso, as diversas perspectivas teóricas por meio das quais o tema foi abordado ao longo da História da Filosofia. Certamente, esta não é uma obra voltada para o interesse dos iniciados nos estudos filosóficos e que pretendem se aprofundar no assunto, discutindo diferentes interpretações, comparando-as entre si, para contrapô-las e, ao mesmo tempo, cotejá-la com o texto original na tentativa de lançar novas perspectivas interpretativas a respeito do texto original.

Até aqui nos limitamos a dizer ou delimitar negativamente o campo e o teor do presente trabalho. O objetivo desta incursão é para demarcar, positivamente, por contraposição, os objetivos que deram origem a esta coletânea e a que público é dirigida.

Do ponto de sua origem, o texto é o resultado da aplicação de um plano de trabalho do projeto PIBID, financiado com recursos do governo federal. O projeto foi implementado a partir do curso de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL), em parceria com duas escolas da Rede Pública de Ensino, envolvendo professores e alunos das duas esferas de ensino. Do ponto de vista filosófico e acadêmico, ele é uma amostra do esforço

na tentativa de aproximar e integrar ensino, pesquisa e extensão. O escrito, em certa medida, contempla os três momentos no processo formativo dos acadêmicos, e os estimula a pesquisarem e aprofundarem os conteúdos na medida em que fazem o contato com as diferentes realidades do processo de ensino e aprendizagem, que lhe lançam sempre novos desafios, os quais ultrapassam os limites corriqueiros da sala aula – aulas, provas e trabalhos. Esta experiência exercita o pensamento crítico por parte do acadêmico, porque o obriga a sair de si mesmo, na medida em que ele precisa comunicar a outros o que ele compreendeu e interpretou daquele texto filosófico, pondo, assim, à prova o grau de domínio que ele alcançou no uso daqueles conceitos. O ato de dizer, porém, por escrito, ou seja, de materializar num texto, o processo dessa aprendizagem, exige um grau de clareza e de reflexão ainda mais apurados. Por isso que a ideia de concluir o projeto com a edição de um texto que envolve professores do ensino superior e do ensino médio, bem como alunos de ambas as esferas, mostra não só o esforço de produzir um trabalho coletivo, mas indica o grau de entendimento que se tem da indissociabilidade no processo de formação acadêmica, entre a esfera do ensino, da pesquisa e da extensão.

O texto que ora vem a público é o resultado material da reflexão filosófica conjunta realizada entre o público e os profissionais do ensino superior e do ensino médio, da inter-relação de acadêmicos do Curso de Graduação em Filosofia com os alunos do Ensino Médio, experiência esta que, certamente, contribuiu no processo de formação acadêmica e, ao mesmo tempo, viabilizou uma maior integração entre os dois níveis de ensino.

A ideia de materializar esta experiência filosófica, na forma de texto, tem a intenção de poder contribuir, ainda que de forma parcial, com o ensino da Filosofia no Ensino Médio. A variedade de autores e dos temas, aqui tratados, e a forma como são apresentados, possibilita o uso do presente livro como um novo recurso didático. O livro, porém, não deve ser interpretado como um manual de ensino da Filosofia, nem mesmo como uma história

da Filosofia, porque esta não é sua finalidade. Sua contribuição reside no fato de apresentar diversos autores distribuídos ao longo da história da Filosofia, os quais são abordados, a partir de um tema específico, tendo como ponto de partida um comentário, seguido de textos do próprio Filósofo, e de uma série de questões que tenta problematizar o texto e que podem servir de guia para a sua compreensão e interpretação. A presente obra destina-se aos principiantes do estudo da filosofia e aos professores que trabalham com o ensino da Filosofia no Ensino Médio, podendo servir-se desta como um novo recurso didático complementar. Acreditamos ser um texto que estimula o interesse pela Filosofia, dada a diversidade de autores (filósofos), dos temas e dos problemas filosóficos aí abordados, oferecendo várias portas de entrada ao estudo da Filosofia a partir do interesse de cada um.

Do ponto de vista teórico, o livro aborda temas e problemas relacionados às diferentes áreas da filosofia, tais como a Metafisica, a Ética, a Teoria do Conhecimento, a Filosofia Política, a Filosofia do Direito, a Filosofia da Ciência, entre outras. As reflexões aqui desenvolvidas são acompanhadas de extratos de textos do próprio filósofo, o que fornece indicações úteis e podem servir de estímulo ao leitor, despertando-lhe a curiosidade a respeito de determinado tema. As sugestões de leituras e referências bibliográficas que aparecem ao final de cada texto são um instrumento útil para aqueles que desejam iniciar uma pesquisa mais abrangente e aprofundada sobre o pensamento dos determinados filósofos.

Enfim, as ideias filosóficas aqui postas em evidência, mediante diferentes textos e de seus respectivos autores, são a demonstração de que é possível aprender filosofia fazendo filosofia. Neste sentido, os textos clássicos se constituem matéria-prima indispensável, a partir da qual aprendemos a disciplina e o rigor do ato de pensar, porém, não como um mero exercício do raciocínio lógico indiferente ao mundo, mas, ao contrário, fazendo do pensamento crítico a luz que suprime a indiferença e as trevas da ignorância. Se assim for, a filosofia continuará tendo sentido, não só para os

que se dedicam à pesquisa, mas para todos aqueles que querem exercitar a autonomia do pensamento.

Prof. Dr. Tarcílio Ciotta

INTRODUÇÃO

A universidade precisa ter como meta maior o estabelecimento do trinômio pesquisa-ensino-extensão para justificar, frente à sociedade, a razão de sua existência. Entretanto, essa conexão, em nosso meio social, nem sempre é alcançada e termina colocando-se como um ideal a ser atingido, não bastando que muitos profissionais que aí atuam, focalizando, sobretudo, o campo da pesquisa, compreendam o alto valor de consumar-se essa realidade almejada.

Essa desconecxão referida, que gera um grave abismo, constituindo precisamente dois mundos distintos, traz a existência, de um lado, da universidade, do mundo acadêmico, e dos teóricos que o edificam; de outro lado, aparece a própria sociedade, a realidade concreta da escola, o corpo de profissionais do ensino que o compõem, juntamente com os problemas inerentes a esse universo, que ultrapassam o âmbito do que nós podemos imaginar.

A chegada do PIBID – Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – projeto criado pelo governo federal, no governo Lula, e dirigido técnica e financeiramente pelas CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior – representa a oportunidade de começarmos a contornar o referido problema.

Cientes quanto ao valor, importância e utilidade deste referido programa, aproveitamos o espaço e a possibilidade concedida, por meio do edital publicado em 2009, extensivo, pela primeira vez na história, às universidades estaduais brasileiras, para integrarmo-nos a ele por meio de um subprojeto, inserindo a filosofia neste quadro.

Como parte do PIBID/UEL, devidamente aprovado pela CAPES, o subprojeto da área de filosofia integra o rol das seis licenciaturas que estabelecem o plano maior de trabalho da universidade nesta edição inaugural e pioneira, contando com uma concepção e uma estrutura própria. Coordenado pelo Prof. Dr. Arlei de Espíndola, sua mecânica de trabalho, que está implícita no presente livro, contempla as esferas teóricas e práticas dando a mesma atenção para esses dois âmbitos distintos, mesmo agora que já nos encaminhamos para o estágio de fechamento das atividades.

Para a etapa teórica, reunimo-nos na UEL, no CLCH, todas as quartas-feiras desde março de 2010, contando com a presença de todo o grupo de trabalho. Esse tem, além do referido coordenador geral do subprojeto, 14 estagiários e mais 2 professores/supervisores. O grupo de estagiários se divide em duas equipes de 7 quando parte para a esfera do ensino, estritamente, no interior das escolas. O grupo do Colégio de Aplicação recebe a supervisão da Profª Claudia da Silva Kryszczun e o grupo do Colégio Vicente Rijo foi supervisionado, em 2010, pela Profª Silvana Alves Barroso e agora, em 2011, é conduzido pelo Prof. Helder Linhares Teixeira.

Dinamizando a atividade no meio acadêmico, cada estagiário/bolsista conta com um plano individual de estudos que se associa a um filósofo específico da tradição. Seguindo um cronograma preestabelecido, os 14 estagiários possuem o compromisso de divulgar os resultados preliminares de suas pesquisas, valendo-se de um espaço em cada um dos encontros das quartas-feiras.

Dos encontros na universidade, apoiados nos estudos e reflexões individuais que cada um dos bolsistas desenvolve, florescem os subsídios para as aulas semanais que são ministradas no contraturno nas escolas; saem os conteúdos para os textos das comunicações que devem apresentar em congressos; acumulam-se

os materiais com vistas à produção do trabalho de conclusão de curso; resultam os conteúdos que terminam de se converterem no presente livro.

Muitos são os ganhos dessa experiência para todos que terminam se relacionando com o presente subprojeto do PIBID/UEL. A comunidade escolar dos 2 colégios envolvidos, que desempenham o papel de maior campo de trabalho que temos, dele extraem uma fonte de estímulo para se envolver com o estudo da filosofia. Muitos jovens estudantes que não sabiam o que era filosofia descobrem que esta disciplina está muito próxima de nós. Os professores/supervisores, afastados da pesquisa por força da contingência de terem uma carga de trabalho grande, com muitas aulas para ministrarem em sua rotina profissional, encontram aí uma bela oportunidade para se atualizarem e se capacitarem.

Os benefícios dos alunos/bolsistas são muitos: eles exercitam-se na prática da pesquisa e da docência já na própria universidade, sofisticando seu processo de formação; seguem trabalhando no campo teórico e prático quando escrevem seus textos para apresentarem nos congressos. Cada um deles, aliás, proferiu duas comunicações em eventos científicos durante o ano de 2010, devendo repetir este feito nos meses finais de 2011, participando de mais uma atividade acadêmica. Todos participaram: 1º) “VII SEPECH – Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas”, promovido pelo CLCH/UEL, entre 10 e 13 de agosto de 2010; 2º) “II Encontro de Egressos e Estudantes de Filosofia da UEL”, ocorrido também na UEL entre os dias 01 e 04 de setembro de 2010. Grande parte dos estagiários não havia tido, até o presente, um trabalho aprovado para um congresso e escrito um texto para proferir como uma comunicação.

Os estagiários, contribuindo diretamente na destituição do abismo entre a universidade e a educação básica, obtiveram proveito estando em permanente contato com as escolas que compõem nosso campo mais prático de trabalho, devendo manter esse ritmo até o período de fechamento do projeto. Aí eles ministraram aulas de modo constante, acompanhados pelos professores/supervisores, aos estudantes do ensino médio, cumprindo o propósito de se exercitarem na docência. Aqui, como nos momentos anteriores, tiveram de bolar recursos didáticos e metodológicos, além de escreverem seus textos, para cumprirem com suas tarefas. Isso que se passou regularmente no primeiro ano do projeto continuará sendo feito neste momento em que visamos dar o arremate final e concluir o trabalho, executando a segunda parte da atividade.

Tudo isso que precede está sendo consolidado com a escrita deste livro a ser amplamente difundido na rede pública de ensino, intitulado *Filosofia:* iniciação ao estudo do pensamento clássico, que representa a documentação de todo esse nosso esforço coletivo. O material recebeu o auxílio, em sua composição, do mundo da experiência; ele não foi construído por especialistas que desconhecem o endereço da escola e os problemas concretos, em partes, enfrentados na área de filosofia. Sua organização não está reduzida ao empenho isolado e solitário do coordenador geral do subprojeto. Essa envolve os professores/supervisores que conhecem bem a realidade escolar, pois fazem parte do quadro de docentes em plena atividade na educação básica. E os textos, abrigando toda a história da filosofia, marcados por seu caráter didático, trazendo extratos das obras clássicas, após os artigos, juntamente com um rol de questões e, depois, uma listagem de livros para o aprofundamento dos estudos, beneficia-se, por sua vez, dos subsídios trazidos pelas reflexões dos estudantes/estagiários.

A presente produção, introdutória reconhecidamente aos estudos filosóficos, vem registrar o que desenvolvemos de forma mais palpável no PIBID/UEL, versão 2010/2011, coordenado, no seu âmbito geral, pelo Prof. Dr. Sérgio de Mello Arruda do Departamento de Física da UEL. Ele representa, considerando o subprojeto da área de filosofia, nossa experiência singular e bastante profícua, concessora de forte estímulo para seguirmos trabalhando.

Podemos garantir que o diálogo permanente estabelecido entre todos nós, num trânsito do campo teórico ao campo prático e vice-versa, serviu-nos para mostrar o quanto a filosofia, apesar de exigir um esforço solitário nos começos, clama sempre pelo debate. E foi daí que surgiram todas essas propostas de leitura, verificadas por meio de cada um dos textos que aparecem nas páginas seguintes, voltadas ao anseio de tocarem de alguma maneira aos alunos do ensino médio.

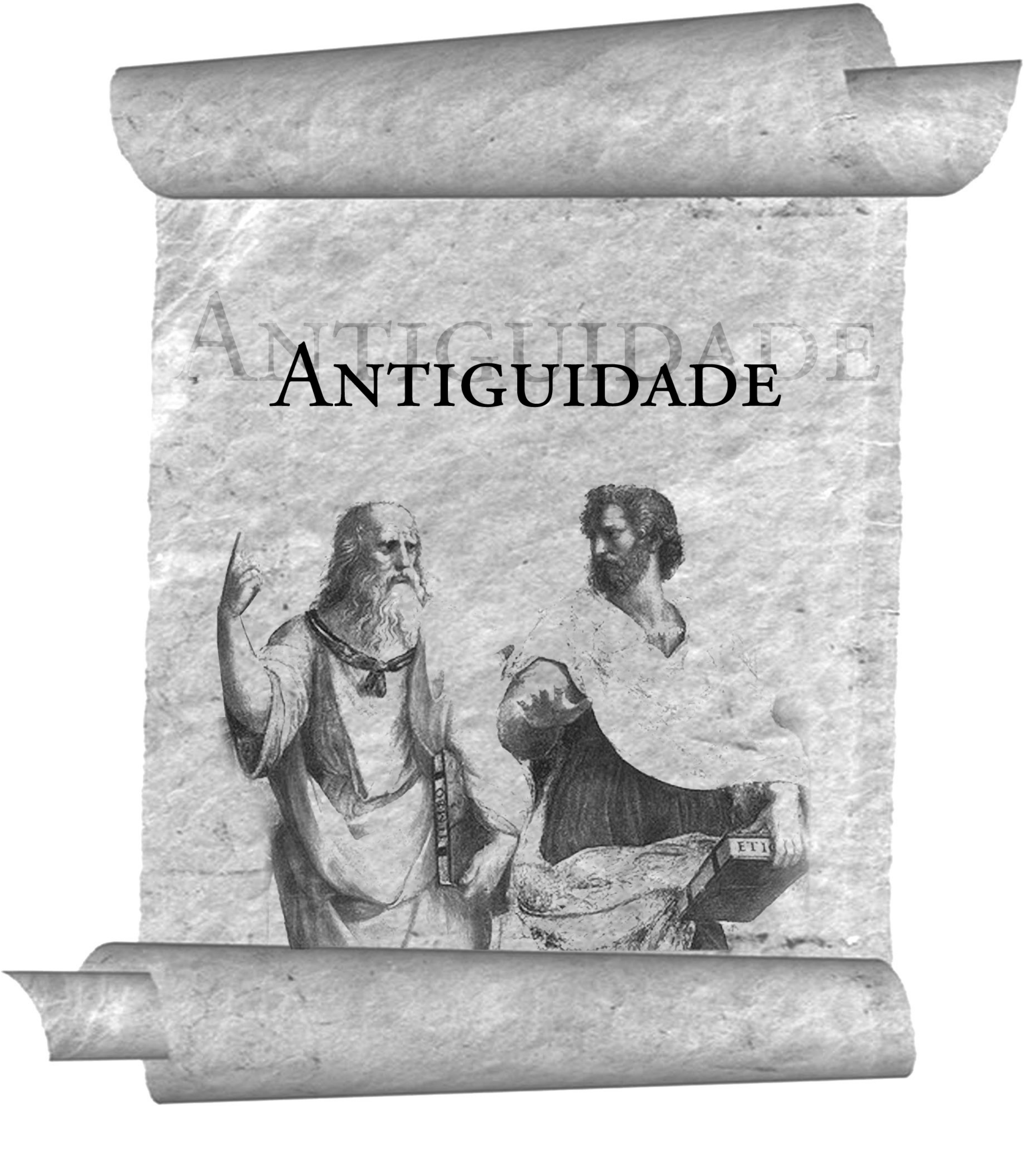
Aqui, o leitor atento e o estudante, em fase inicial de formação, terão acesso a estudos que – vale repetir – cobrem todos os períodos da história da filosofia, sendo seguido de: extratos de textos, questões para reflexão, e sugestões de leituras. Oriundo dos projetos dos alunos/estagiários, o livro apresenta uma ênfase que recai, entretanto, sobre alguns problemas que se difundem no interior da filosofia moderna e contemporânea, pois os planos de pesquisa, em sua maior parte, estavam conectados a essa esfera.

Guardamos a expectativa de que os estudantes do ensino médio, juntamente com a comunidade escolar desse plano do ensino, possam encontrar no livro que se conduz agora ao público uma fonte de estímulo para se aproximarem da filosofia, e apreendam subsídios suficientes para lhes impulsionarem em suas reflexões pessoais.

Além de reconhecermos o apoio da Universidade Estadual de Londrina e da CAPES para a realização do trabalho e para o estabelecimento da publicação deste volume, fica aqui expresso nossos agradecimentos especiais à Cristina Duarte Ruiz, Assessora da Pró-Reitoria de Planejamento de Nossa Universidade, e à Lourdes Maria Monteiro, da parte de editoração e diagramação. Ambas se caracterizam por manterem grande entrega ao trabalho e serem bastante prestativas sempre que são acionadas.

Os Organizadores

Antiguidade



A CRÍTICA DE ARISTÓTELES A PLATÃO NA SUA TEORIA DO CONHECIMENTO

Alessandro Rodrigues dos Santos

1- COMENTÁRIO

1 As Bases da Teoria do Conhecimento em Platão

A questão da teoria do conhecimento em Platão tem suas bases na imortalidade da alma, que fundamenta outras características importantes. Por meio dela Platão apresenta o conhecimento como recordação, ou *anamnese*, pois a "alma" teria tido um contato anterior com as ideias. A questão da forma com a qual o homem tem acesso ao mundo inteligível é que fará Platão dar origem à teoria do conhecimento: a *anamnese*. O que é o conhecimento e o processo pelo qual ele acontece, qual a distinção entre conhecimento sensível e conhecimento inteligível são os desdobramentos dessa teoria.

É para dar resposta aos erísticos que Platão, contra a aporia gerada por estes últimos, constrói seu caminho inteiramente novo até então, para aquisição do conhecimento. Segundo o historiador Giovanni Reale (2002), os erísticos aparecem no *Menon* e, segundo seu princípio, não se pode aprender nem o que se sabe, nem o que não se sabe, visto que ninguém procura saber o que se sabe e nem pode procurar saber se não sabe o que procurar. O que os erísticos tentaram foi bloquear a questão de forma capciosa, afirmando que a pesquisa e o conhecimento são impossíveis.

> E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontraste> é aquilo que não conhecias? (PLATÃO, 2001, p. 49).

Platão apresenta nestes termos o mito da *anamnese*, ou seja, ao recordar o que antes já tomara contato, seja no hades ou neste mundo, a alma configura-se imortal, tendo já nascido outas vezes. Por isso, ao confrontar-se com algo, ela se lembra e consequentemente ocorre o mesmo com as demais informações das quais já tivera contato.

Como Platão equipara a reminiscência ao ato de pesquisar, infere então o adjetivo de preguiçosos aos sofistas, por estes terem se afastado desta investigação. O conceito de *anamnese* está diretamente vinculado à condição de unicidade da natureza humana com o mundo e com a alma. Isto porque esta igualdade permite que tendo uma vez recordado um fato, o homem possa naturalmente recordar de tudo o que viu por si mesmo, seja neste mundo ou no hades. Segundo Nicola Abbagnano, Platão exemplifica sua doutrina da *anamnese* com o mito do escravo que aprende recordando o Teorema de Pitágoras, sendo habilmente interrogado por Sócrates.

> Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os

> homens chamam aprendizado-, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração. Não é preciso então convencer-se daquele argumento erístico; pois ele nos tornaria preguiçosos, e é aos homens indolentes que ele é agradável de ouvir, ao passo que este <outro argumento> faz-nos diligentes e inquisidores Confiando nesse como sendo o verdadeiro, estou disposto a procurar contigo o que é a virtude (PLATÃO, 2001, p. 53).

Uma vez provada a verdade que já estava presente na alma do escravo, Platão também conclui que esta última é eterna. Além da influência órfico-pitagórica, os estudiosos também apontam que, no caso da gênese da *anamnese* platônica, a maiêutica socrática teve igual importância, pois para que o processo maiêutico ocorresse e a verdade surgisse da alma, esta (a verdade) já deveria subsistir no interior da alma. Assim, a doutrina da *anamnese* apresenta não só a metempsicose órfico-pitagórica, mas também a justificação e a comprovação da possibilidade da maiêutica socrática.

É no *Fedon* também que Platão apresenta uma comprovação da doutrina da *anamnese* referindo-se aos conhecimentos matemáticos. Aqui o filósofo argumenta que, por meio dos sentidos, é possível identificar a existência de coisas *iguais e de outras análogas,* na realidade sensível, porém, jamais encontramos correspondência com tais dados, pois não existe coisa sensível perfeitamente quadrada ou circular. Daí concluir que há um desnível entre os dados da realidade sensível e as noções e conhecimentos que possuímos.

Tendo feito tal análise, não é difícil concluir que se os dados advindos da experiência sensível são imperfeitos, as noções que de algum modo se possui estão presentes no interior do próprio homem, que as encontra e as descobre. Por meio da matemática

esta questão fica clara, visto que tais noções são conhecimentos perfeitos e estão neste caso em posse de nossa alma. Tais raciocínios são aplicados por Platão também às questões estéticas e éticas de bom, belo, justo, santo etc.

Estes problemas na própria teoria e a necessidade de respostas levaram Platão a trabalhar em vista de solucioná-los, o que gerou a "teoria das ideias", contudo, não é no *Fédon* que esta teoria encontrara uma explanação detalhada. De qualquer forma a teoria das ideias está no centro das teorias platônicas. É possível, no entanto, apontar mesmo no *Fédon* algumas características desse pensamento: as ideias são os objetos específicos do conhecimento racional; as ideias são critérios ou princípios de juízo acerca das coisas naturais; as ideias são causas das coisas naturais.

> Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, a idéia, que é, a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante, eu o considero como sendo verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de outra qualquer coisa, e aquilo que não lhe é consoante, eu o rejeito como erro (PLATÃO, 2001, p. 140).

As ideias são critérios para avaliar as coisas sensíveis; é o caso do princípio de igualdade: duas coisas são ou não idênticas e para afirmá-lo é possível utilizar-se deste princípio. Da mesma forma, para julgar outras coisas como belo, justo, bom ou santo, o critério é fornecido pela ideia correspondente. As ideias são, no *Fédon*, critérios de avaliação e valores. Segundo Platão, as ideias estão na base das coisas naturais, ou seja, são causa de tais coisas. Neste caso ele sofre influência de Anaxágoras, no sentido de que Platão encara as ideias como causas da natureza sensíveis como consequência desta teoria de Anaxágoras que diz: o intelecto é causa e agente ordenador.

2 A postura de Platão em relação aos escritos

A proposta desta pesquisa é encontrar os caminhos de interpretação da obra de Platão no que tange à teoria do conhecimento proposta por ele. Nesta linha de pensamento, é interessante que observemos o que ele mesmo aponta como meios para isto na carta VII e no *Fedro*, o que se denomina "autotestemunhos".

> Sobre essas coisas (i.é: as maiores) não existe um texto por mim escrito nem existirá jamais. De nenhuma maneira o conhecimento dessas coisas é comunicável como os outros conhecimentos, mas, depois de muitas discussões sobre elas e depois de uma comunidade de vida, subitamente, como luz que se acende de uma faísca, ele nasce na alma e alimenta-se de si mesmo. [...] não há perigo de que alguém esqueça essas coisas, uma vez que tenham sido bem impressas na alma, pois que se reduzem a proposições extremamente breves (PLATÃO *apud* REALE, 1997. p. XI).

Platão orientava observar os escritos como referências àqueles que já sabiam o que antes ele havia dito no *Fedro*. Sua intenção não era senão a de indicar tal leitura, de qualquer que fosse a abordagem dos textos escritos, aos membros da Academia, uma vez que para ele tais indivíduos deveriam compreender em sua "alma" o conteúdo abordado, não havendo necessidade de registrá-lo. Ou mesmo, se registrados, de interpretá-los, mas somente de relembrar o que anteriormente já se havia discutido ou apreendido. Também na carta VII, Platão aponta para uma insuficiência de conteúdo da verdade em qualquer escrito e para uma observação mais apurada da oralidade em detrimento dos escritos. Isto para dizer que os "primeiros escritos" não são

conteúdos para serem materializados pela letra e que aquele que o pretende o faz por má intenção.

As “doutrinas não escritas” de Platão foram registradas por alguns discípulos, como Heráclides, Estieu, dentre outros. Tais doutrinas foram designadas pelos estudiosos de “esotérico”. Isto para distanciar do Platão “exotérico”. O termo “exotérico” tem o objetivo de alcançar aqueles que se encontram fora da escola, e “esotérico” dentro dela. Ao que parece não era incomum que filósofos tivessem o hábito de manter duas doutrinas como no exemplo de Platão: esotérica e exotérica. Aristóteles também possuía sua Doutrina das Formas, que era destinada aos seus discípulos mais próximos; e assim capazes de compreender seu pensamento.

É no exercício de análise da teoria de Anaxágoras, contudo, que Platão encontra uma possibilidade de avanço mesmo que ainda com métodos naturalistas, mas que permitiu a ele postular sua “segunda navegação”. Anaxágoras afirmara que a inteligência é a causa de tudo, porém não conseguiu fundamentar esta proposta por ainda utilizar o método naturalista. O que ocorre com Anaxágoras é que ele mostra a necessidade de uma inteligência ordenadora para os fenômenos físicos, porém isto não explica a “causa verdadeira”, ou seja, “o Bem”. A proposta platônica de solução para esta questão dos físicos é a mudança do método, mudança que ele chamará de “segunda navegação”, como metáfora que ele apresentará no *Fedon* 99b-d.

No *Fedro*, Platão afirma não serem suficientes para a compreensão de um filósofo apenas seus escritos, visto que eles (os escritos) não contemplam as coisas de “maior valor” que são justamente as que o tornam um homem “filósofo”.

Ao analisar o *Fedro* 274a é possível admitir a intenção platônica em termos de demonstrar como um texto deve ser apresentado para ser bom, a saber: deve ser no máximo grau possível, verdadeiro e persuasivo ao mesmo tempo. Exatamente por isto é que Platão mostra que a comunicação oral é estruturalmente superior à escrita.

Sócrates utiliza-se da teoria do mito de Tamos e Theuth para argumentar que a escrita somente dá a ilusão do aprendizado, de modo que quem se entregar a uma ciência transmitida, em forma escrita, mostrará ser muito ingênuo: "porque considera que os discursos escritos são algo mais do que um apelo mnemônico para quem possui de antemão tal conhecimento, concernente àqueles argumentos sobre que versam os escritos mesmos" (PLATÃO *apud* TABATTONI, 2003, p. 166).

Na carta VII, ao escrever aos familiares e amigos de Dion, Platão tem a preocupação de indicar que seus comentários e análises não escritas tinham tanto quanto ou até mais valor do que as escritas. "Não me opus a explicar-lhe tudo: nem ele o havia me pedido; ele se dava ares, de fato, de conhecer bem muitas e fundamentais doutrinas e de possuí-las o suficiente, baseado no que ouvira dizer" (PLATÃO *apud* TABATTONI, 2003, p. 165).

O que nos interessa neste caso é o fato de que Platão aponta para uma sabedoria que lhe "interessa" onde nem todos têm acesso.

> Não existe um escrito meu a respeito disso e nunca existirá. Não é, de fato, de modo nenhum exprimível como os outros conhecimentos, mas somente após longa freqüentação e convivência com a coisa mesma, inesperadamente, como a luz que subitamente se acende por uma centelha de fogo, ele nasce na alma e depois se nutre de si mesmo (PLATÃO *apud* TABATTONI, 2003, p. 165).

Nas palavras de Franco Tabbattoni "você pode ter os gravetos no bolso e isso não significa que possui o fogo" (TABATTONI, 2003, p. 165).

De fato, o que deve ser compreendido é que Platão não nega seus escritos, contudo, demonstra nas cartas que tais escritos não possuem o conhecimento verdadeiro, pois quem teve contato com o conhecimento não precisa dos escritos para compreender em que o conhecimento consiste.

O próprio Aristóteles, discípulo de Platão, aponta para estes ensinamentos feitos por meio da "oralidade" e que são chamados "doutrinas não escritas". Se Platão recusou consignar por escrito tais doutrinas, por outro lado não o fez em termos de torná-las públicas aos seus seguidores em um ciclo de lições orais que gerou discussões e incompreensões importantes para sua análise. A postura de Platão, em relação a tornar pública de forma escrita tais doutrinas, configura-se como sendo não impossível, mas apenas "inútil", uma vez que aqueles que poderiam tomar contato com ela não as compreenderiam; daí somente permanecer na oralidade, direcionadas aos seus discípulos na Academia.

3 Aristóteles e sua crítica a Platão

A postura de Aristóteles em relação ao mestre não é de completo afastamento, mas partindo de suas aporias, ou seja, de construções duvidosas da teoria do mestre. No entanto, Aristóteles ao iniciar suas reflexões tem ainda grande influência do mestre. Aristóteles era discípulo de Platão e mesmo em seus primeiros escritos não abandona as doutrinas do mestre, somente após um longo tempo de estadia na Academia platônica é que ele começa

a formular suas próprias teorias e resgatar, em face às teorias de Platão, o lugar da sensibilidade e dos físicos na filosofia para então assumir uma postura crítica.

Mais especificamente, a crítica de Aristóteles a Platão tem como objeto as ideias transcendentes para se chegar a uma "posição metafísica centrada no interesse pelas formas" e às inteléquias imanentes. Isto para direcionar seu interesse nas ciências empíricas, sua verificação e classificação.

> De fato, é o contrário que se dá, pois se assim fosse não seria consentâneo com a razão. Da matéria, com efeito, (os números) fazem sair uma multiplicidade de coisas, ao passo que a idéia só gera uma vez. Assim, de uma só matéria, só se aparelha uma mesa; mas quem aplica uma idéia, se bem que esta uma, produz várias (mesas). O mesmo sucede com o macho em relação à fêmea: esta é fecundada por uma única cópula, mas isto é imitação daqueles princípios. Tal é, pois, a conclusão de Platão sobre as questões que indagamos. É evidente, pelo que precede, que ele somente se serviu de duas causas: da do "que é" e da que é segundo a matéria, sendo as idéias a causa do que é para os sensíveis, e o uno para as idéias (ARISTOTELES, 1973, p. 224).

Estes esclarecimentos, contudo, não são suficientes uma vez que, na obra aristotélica, a expressão do momento platônico não se apresenta somente nas obras exotéricas; elas tomaram sua forma e publicação quando Aristóteles ainda estava na Academia, como também nas obras esotéricas, posteriores ao período transcorrido em Assos. Isto quer dizer que Aristóteles continuou a construir e reconstruir seu pensamento a partir de reflexões feitas anteriormente, porém ele sentiu a necessidade de acrescentar outros pensamentos. Segue-se, portanto, uma ausência de homogeneidade pela distância dos escritos no que tange ao tempo (momento histórico) em que foram escritos e até

a própria inspiração teorética chegando mesmo a contradições internas.

A leitura de Aristóteles das teorias do platonismo passa por sua visão incisiva no que tange à forma que estes últimos consideram as espécies como substâncias separadas, reais, independentemente dos seres individuais de que são *forma* ou *substância*. Em Aristóteles a substancialidade da espécie é a mesma do indivíduo. No caso de Platão, as espécies têm uma realidade em si que não se dissolve nos indivíduos existentes, daí a separação. Na análise de Aristóteles, as espécies devem ser comum a muitos, portanto universais, e como a substância é individual, não podem ser substâncias (reais). Vivente e homem, por exemplo, seriam múltiplas substâncias e isso configuraria impossibilidade para o estagirita.

Grande parte dos historiadores da filosofia iniciou sua exposição sobre Aristóteles pela crítica dele à "teoria das ideias", postura que pode acarretar alguns erros, pois não é somente à "teoria das ideias" que Aristóteles dirige suas críticas, mas às duas etapas da "segunda navegação".

Em relação ao ataque que Aristóteles dirige à realidade das ideias de Platão, o que Aristóteles propõe na *Metafísica* abrange quatro pontos: as ideias devem existir em maior número do que os próprios objetos sensíveis, por conta de dever existir não só a ideia de cada substância, mas também a de todos os seus modos e caracteres que podem ser concentrados em seus conceitos. Neste caso, deve-se explicar não só as primeiras, mas também as últimas, o que se resolveria se fossem vinculadas somente na realidade sensível. A realidade das ideias platônicas condicionaria a necessidade de admitir também outras tantas, como as ideias de negação ou as de coisas transitórias, pois delas também temos conceitos. Isto fica claro conforme uma ideia de homem e uma

ideia de homem individual requerer um terceiro; e uma ideia de homem individual e outro homem individual, outro conceito, assim sucessivamente. A inutilidade da existência das ideias das quais as coisas participam significa que, com as ideias, não se quer dizer o que quer que haja, pois elas não são princípios de ação que possam determinar a natureza das coisas. Por último, a substância não pode existir separadamente daquilo que é substância. "A afirmação do Fédon de que as idéias são causas das coisas é segundo Aristóteles incompreensível, pois ainda que supondo a existência de ideias, delas não derivariam as coisas se não interviesse para criá-las um princípio ativo" (ABBAGNANO, 1985, p. 214).

Estes argumentos são simplesmente indicativos e não configuram a separação entre os dois filósofos, tendo em vista que estão fundados na separação total entre o mundo sensível e inteligível, coisa que não está na raiz do pensamento platônico, pois para Platão a ideia é uma referência para o homem de perfeição e exemplo do que de fato deve ser e não o que todas as coisas são efetivamente. O que para Aristóteles configura contradição com o conceito de individualidade, por conta de existir uma validade intrínseca no ser como tal e não apenas um valor.

Segundo David Ross é a aquisição do conhecimento, em toda sua extensão e com todas as suas implicações, sobretudo o conhecimento que merece em maior grau a designação de sabedoria, que motiva toda a *Metafísica* de Aristóteles, uma vez que para Aristóteles o desejo de conhecer é inerente ao homem. Este conhecimento também se configura em certos graus de forma evolutiva: o primeiro leva em conta a sua aproximação aos *sentidos*; o segundo, como estágio intermediário, está vinculado ao uso da *memória*; diferenciando-os dos outros animais considerados inferiores; o terceiro grau somente pode ser atingindo pelo

homem e está vinculado à *experiência* e à *ação* de aglutinação ou coalescência de várias recordações da mesma espécie de objetos; num estágio superior temos a *arte,* e esta última configura-se no conhecimento das regras práticas, repousando sobre princípios gerais. Acima de todos estes está a *ciência*, considerada o puro conhecimento das causas. O que diferencia a ciência da arte não é senão o fato de ela não estar sujeita a qualquer fim ulterior, mas antes procurar o conhecimento pelo conhecimento, o que o torna o produto mais elevado da civilização.

A divergência entre Platão e Aristóteles versa sobre a doutrina das formas uma vez que o objeto do saber no aristotelismo é totalmente outro, com o universo físico e o céu tendo ocupado o lugar deixado vago pelas ideias em que até então se acreditava. Não se pode, todavia, menosprezar o interesse de Platão pela matemática, pois ocupa lugar privilegiado na educação dos soldados e sua função é a de elevar a parte mais nobre da alma à contemplação do mais excelente dos seres. Somente a homens nela versados pode revelar-se a faculdade da dialética. Para Platão, só a dialética realmente é ciência, porque só ela é capaz de ir ao princípio. O que vemos em Aristóteles não é senão uma revalorização radical do conhecimento matemático.

11- EXTRATOS

As filosofias de que acabamos de falar sucedeu a doutrina de Platão, a maior parte das vezes conforme com elas, mas também com elementos próprios alheios à filosofia dos itálicos. Tendo-se familiarizado, desde a sua juventude, com Crátilo e com as opiniões de Heráclito, segundo as quais todos os sensíveis estão em perpétuo fluir, e não pode deles haver ciência, também mais tarde não

deixou de pensar assim. Por outro lado, havendo Sócrates tratado as coisas morais, e de nenhum modo do conjunto da natureza, nelas procurando o universal e, pela primeira vez, aplicando o pensamento às definições. Platão, na esteira de Sócrates, foi também levado a supor que (o universal) existisse noutras realidades e não nalguns sensíveis. Não seria, pois, possível, julgava, uma definição comum de algum dos sensíveis, que sempre mudam. A tais realidades deu então o nome de "idéias", existindo os sensíveis fora delas, e todos denominados segundo elas. É, com efeito, por participação que existe a pluralidade dos sinônimos, em relação as idéias. Quanto a esta "participação", não mudou senão o nome: os pitagóricos, com efeito, dizem que os seres existem à imitação dos números, Platão, por "participação" mudando o nome; mas, o que esta participação ou imitação das idéias afinal será? esqueceram todos de o dizer. Demais, além dos sensíveis e das idéias diz que existem, entre aqueles e estas, entidades matemáticas intermédias, as quais diferem dos sensíveis por serem eternas e imóveis, e das idéias por serem múltiplas e semelhantes, enquanto cada idéia é, por si, singular. Sendo as idéias as causas dos outros seres, julgou por isso os seus elementos fossem os elementos de todos os seres; e, como matéria, são princípios o grande e o pequeno, como forma é o uno; visto ser a partir deles, e pela sua participação no uno, que as idéias são números. Ora, que o uno seja substância, e não outra coisa, da qual se diz que é uma. Platão afirma-o, de acordo com os pitagóricos e, do mesmo modo, que os números sejam as causas da substância dos outros seres. Mas admitir, em lugar do infinito concebido como uno, uma díada, e constituir o infinito com o grande e o pequeno, eis uma concepção que lhe é própria como ainda pôr os números fora dos sensíveis: (os pitagóricos) pelo contrário, pretendem que os números são as próprias coisas, se bem que não ponham, entre estas, as entidades matemáticas. Se Platão separou assim o uno e os números do mundo sensível, contrariamente aos pitagóricos, e introduziu as idéias, foi por consideração das noções lógicas (os seus predecessores nada sabiam de dialética); por outro lado, se ele fez da díada uma segunda natureza, é porque os números, a exceção dos ímpares,

dela facilmente derivam, como de uma matéria plástica. De fato, é o contrário que se dá, pois se assim fosse não seria consentâneo com a razão. Da matéria, com efeito, (os números) fazem sair uma multiplicidade de coisas, ao passo que a ideia só gera uma vez. Assim, de uma só matéria, só se aparelha uma mesa; mas quem aplica uma idéia, se bem que esta uma, produz várias (mesas). O mesmo sucede com o macho em relação à fêmea: esta é fecundada por uma única cópula, mas isto é imitação daqueles princípios. Tal é, pois, a conclusão de Platão sobre as questões que indagamos. É evidente, pelo que precede, que ele somente se serviu de duas causas: da do "que é" e da que é segundo a matéria, sendo as idéias a causa do que é para os sensíveis, e o uno para as idéias. E qual a matéria subjacente, segundo a qual as idéias são predicadas nos sensíveis e o uno nas idéias? É a díada, o grande e o pequeno. Demais, ele pôs num destes dois elementos a causa do bem e no outro, a do mal, o que, como dissemos, já havia sido objeto de discussão de alguns dos filósofos anteriores, como Empédocles e Anaxágoras (ARISTOTELES, 1973, p. 224).

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado-, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração. Não é preciso então convencer-se daquele argumento erístico; pois ele nos tornaria preguiçosos, e é aos homens indolentes que ele é agradável de ouvir, ao passo que este <outro argumento> faz-nos diligentes e inquisidores. Confiando nesse como sendo o verdadeiro, estou disposto a procurar contigo o que é a virtude (PLATÃO, 1970, p. 53).

Mas também estamos de acordo sobre o seguinte: uma tal reflexão, e a possibilidade mesma de fazê-la, provem unicamente do ato de ver, de tocar, ou de qualquer outra sensação; pois o mesmo podemos dizer a respeito de todas.
- De fato, é o mesmo, Sócrates, pelo menos em relação ao fim visado pelo argumento.
- Como quer que seja, seguramente são as nossas sensações que devem dar-nos tanto o pensamento de que todas as coisas iguais aspiram à realidade própria do igual, como o de que elas são deficientes relativamente a este. Que dizer, senão isto?
- Isso mesmo!
- Assim, pois, antes de começar a ver, a ouvir, a sentir de qualquer modo que seja, é preciso que tenhamos adquirido o conhecimento do igual em si, para que nos seja possível comparar com essa realidade as coisas iguais que as sensações nos mostram, percebendo que há em todas elas o desejo de serem tal qual é essa realidade, e que no entanto lhes são inferiores (PLATÃO, 1970, p. 105).
Creio que tu crês que cada forma é uma pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça a ti que as olhas todas; donde acreditas o grande ser um.
Dizes a verdade, disse ele.
Mas...e quanto ao grande mesmo e as outras coisas grandes? Se olhares da mesma maneira, com a alma para todos esses, não aparecerá, de novo, um grande, um, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecem como grandes?
Parece que sim.
Logo, uma outra forma da grandeza aparecera, surgindo ao lado da grandeza mesma e das coisas que desta participam. E, sobre todas essas, <aparecerá> de novo uma outra, de modo a, em virtude dela, todas essas parecerem grandes. E não mais será uma cada uma das tuas formas, mas ilimitadas em quantidade (PLATÃO, 1961. p. 37).
Sobre essas coisas (i.é: as maiores) não existe um texto por mim escrito nem existirá jamais. De nenhuma maneira o conhecimento dessas coisas é comunicável como os outros conhecimentos, mas,

depois de muitas discussões sobre elas e depois de uma comunidade de vida, subitamente, como luz que se acende de uma faísca, ele nasce na alma e alimenta-se de si mesmo.
[...] não há perigo de que alguém esqueça essas coisas, uma vez que tenham sido bem impressas na alma, pois que se reduzem a proposições extremamente breves (REALE, 1997, p. XI).
Terminada a leitura, Sócrates pediu-lhe que lesse novamente a primeira hipótese do primeiro argumento e, tendo sido lida, disse:
- O que afirmas tu aí, Zenão? Que, se os entes são múltiplos, então tem de ser semelhantes e dissemelhantes, o que é impossível? Porque as coisas dissemelhantes não podem ser semelhantes, nem as semelhantes dissemelhantes? É isso que queres dizer?
- É isso – disse Zenão.
- Então, se é impossível que as coisas dissemelhantes sejam semelhantes, e que as coisas semelhantes sejam dissemelhantes, é impossível que haja muitas coisas; pois, se houvesse muitas coisas, encontrar-se-iam numa situação impossível. Será isso que pretendem os teus argumentos, não mais do que sustentar energicamente, contra todas as afirmações, que não há muitas coisas? E supõe que cada um dos teus argumentos é uma prova disso, tal como pensas que todos os argumentos que escreveste fornecem outras tantas provas de que não há muitas coisas? É isso que dizes ou fui eu que não percebi bem? (127d-130a) (REALE, 1997, p. 33).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Qual a definição de teoria do conhecimento defendida por Platão? Cite suas principais características.

2) Qual a posição defendida por Platão em relação às doutrinas escritas e às doutrinas não escritas?

3) Em que consiste a crítica de Aristóteles a teoria do conhecimento de Platão e qual é a sua postura?

4) Qual é a diferença entre sensível e inteligível para Platão e como é apresentada por ele cada uma delas?

5) Qual é a diferença entre sensível e inteligível para Aristoteles e como ele apresenta cada uma delas?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

ABBAGNANO Nicola. *Historia da Filosofia*. Tradução de Antonio Borges Coelho, Franco de Sousa e Manuel Patrício. v. 1. 3. ed., Lisboa: Editorial Presença, 1985.

ARISTOTELES. *Metafísica*. Livro 1, capitulo IX. Tradução Eudoro de Souza. 1.ed., São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

MORAIS, NETO, Joaquim José de. *Aristóteles*. Londrina: Editora UEL, 1999.

PLATAO. *Diálogos*. Tradução de Maria Lacerda de Moura, 8.ed., São Paulo: Bliblioteca Clássica, 1961.

______. *Diálogos, Fédon, Sofista, Político*. Trad. de Jorge Paleikat, João Cruz Costa e Albert Rivaud. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1970.

______. *Diálogos*. Trad de Marcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1981.

______. *Menon*. texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2001.

______. *Parmênides*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2003.

______. *Diálogos I:* Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas). Tradução, textos complementares e notas Edson Bini, Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão.* 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

______. *História da filosofia.* São Paulo: Paulus, 1990, 3v.

______. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, 3v.

ROSS, David. *Aristóteles*. Tradução de Luiz Felipe Bragança S.S. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

TABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Roberto Bolzani Filho, Fernando Eduardo de Barros Rey Punte, São Paulo / Ilhéus: Editus, 2003.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE CAUSA E SUBSTÂNCIA EM ARISTÓTELES

Carlos Eduardo Teixeira

1- COMENTÁRIO

Aristóteles começa a sua obra *Metafísica*, chamando a atenção para o teor natural do saber: "todo ser humano naturalmente deseja o conhecimento" (ARISTÓTELES, 2006, p. 980a 22). Na sequência, querendo demonstrar que todos os homens entendem por sapiência (ou sabedoria) a forma mais elevada de saber e que esta é o conhecimento das *causas* e dos *princípios*, Aristóteles traça uma rápida descrição das várias formas de conhecimento, indica como se desenvolve uma das outras e mostra que todos, concordemente, consideram como sapiência só a arte e a ciência. A experiência, assim como a sensação, refere-se sempre ao particular, e a arte e a ciência, atributos especificamente humanos, referem-se ao universal, ao porquê e à *causa* das coisas. Do ponto de vista da utilidade prática, a experiência pode ter mais sucesso do que a ciência, mas do ponto de vista do saber, ela é muito inferior: a experiência, assim como a sensação, limita-se aos dados de fato, enquanto que a arte e a ciência alcançam o conhecimento do porquê e da *causa* dos fatos. Enfim, o sábio é considerado assim, enquanto e na medida em que se eleva a um saber que está acima das necessidades práticas - e só o conhecimento puro das causas é assim. Conclui-se, portanto, que a sapiência, ou sabedoria, é conhecimento de certas *causas* e de certos *princípios*, sendo esta uma das definições que o próprio Aristóteles apresenta da metafísica

"Assim, fica claro que a sabedoria (metafísica) é conhecimento de certos *princípios* e *causas*" (ARISTÓTELES, 2006, p. 982a 1). Na sequência, de acordo o livro II da *Metafísica*, o trabalho gira em torno de apresentar os argumentos que mostram a necessidade do teor *finito* das *causas* (com o número de quatro) e para concluir se vê importante uma abordagem da *teoria* da *substância* (usiologia), pelo fato de ser a *substância*, como *primeira categoria*, o ser fundamental, existente por si, segundo a qual buscamos as causas e princípios.

1 Os quatro sentidos de causa

Estabelecido que a sapiência, ou sabedoria, é conhecimento das causas e princípios, Aristóteles quer agora investigar esse conceito de causa, e precisar quais são as causas envolvidas na constituição de toda a realidade sensível. Nesse intuito, o filósofo percebe que há no termo causa uma variedade de sentidos e procede a uma determinação destes, indicando que causa se entende de quatro maneiras diferentes, e que todos esses significados cooperam entre si para o advento de todos os entes que têm ser, ou seja, que passam a existir concretamente numa dimensão estática e dinâmica. Os quatros sentidos que se entende causa são esses:

> causa formal (o que é) essência do ente;
> causa material (do que é feito);
> causa motora ou causa eficiente (causa do movimento);
> causa final (para o que é feito) fim do movimento.

Duas destas causas, se olharmos bem, são fáceis de discernir: a causa material e a causa eficiente. A causa material é aquela ***de***

que é feita uma coisa, a causa eficiente é aquela ***com*** que é feita uma coisa. Os exemplos que ocorrem imediatamente à mente são sempre exemplos tomados das oficinas dos artífices: o barro e o mármore são a matéria da estátua, são aquilo de que é feita a estátua, são a causa material da estátua. Os palitos, os dedos do escultor, os movimentos que o escultor imprime ao barro, os golpes que dá com o cinzel e o martelo sobre o mármore são a causa eficiente, aquilo ***com*** que, o instrumento ***com*** que é feita a coisa.

Mas não é tão fácil de discernir as outras duas causas: a formal e a final. O próprio Aristóteles, às vezes, não as discerne muito bem. A causa final, dir-se-á, é bem claro: é o propósito que o artífice tem. Mas o propósito que o artífice tem qual é? Se o propósito que o artífice tem é criar um objeto, o qual, por sua vez, sirva para algo, qual é o seu propósito? A criação do objeto ou aquilo para qual o objeto serve? Se for este último, poderemos recolocar a pergunta e dizer: aquilo para o que o objeto serve é, por sua vez, o último fim que teve o artífice? Ou não será um meio para outro fim ulterior? E teremos aqui uma progressão infinita. Mas podemos deter-nos e dizer: o propósito do artífice é a criação do objeto. Assim acontece, por exemplo, nas obras de arte, que não tem outra finalidade, senão a de ser o que são. E então nesse caso, a causa final se confundiria com a causa formal. Por que: o que é causa formal? É a ideia da coisa, a ideia da essência da coisa, a ideia daquilo que a coisa é daquilo que antes que a coisa seja já está na mente do artífice, e o artífice, antes que a matéria receba essa essência e se torne substância concreta individual, tem a essência previamente pensada. Neste caso, a causa final coincidiria com a causa formal. Cabe aqui salientarmos outras características da causa final que foram descritas por Santo Tomás de Aquino em seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles, na qual explica:

A) a causa final é término do movimento, e por isso se opõe ao princípio do movimento; B) é a primeira na intenção e a última na realização, por essa razão é tida causa da coisa; C) é apetecível por si, esta é a razão pela qual é dita bem. Podemos observar também que numa dimensão estática da realidade a causa formal e material é suficiente para explicá-la, porém, numa dimensão dinâmica, levando em consideração a geração, a corrupção, o movimento, o devir, são necessárias as outras duas causas, eficiente e final.

Aristóteles já estudou essas causas na física, todavia, ele pretende aqui no livro primeiro da *Metafísica*, a partir do capítulo 3, por meio de uma metodologia muito usada por ele em todas as suas obras, que é a doxologia (considerar as opiniões dos especialistas da sua época e da época passada), retomar a questão em outras bases, para determinar que as causas são justamente estas, e não outras:

> Isto foi por nós investigado suficientemente em nossa obra sobre a natureza, entretanto, recorramos à evidência daqueles que antes de nós empreenderam a investigação da realidade e filosofaram acerca da verdade, pois claramente eles também reconhecem certos princípios e causas, de modo que representará alguma ajuda para a nossa presente investigação estudarmos seus ensinamentos, na medida em que ou descobriremos algum outro tipo de causa, ou ficaremos mais convictos quanto aos que acabamos de descrever (ARISTÓTELES, 2006, p.983b 1).

Essa determinação, como já foi dito acima, desenvolve-se com base no exame crítico das doutrinas dos predecessores. Aqueles, diz Aristóteles, tratavam de certas causas e certos princípios, que, em última análise, não são mais do que as quatro causas acima descritas, embora captadas e expressas de maneira mais ou menos obscuras e inadequadas. Os antigos pensadores centravam a atenção principalmente sobre a causa material

(por isso serem chamados de naturalistas) e não chegaram a um consenso quanto ao número dessas causas. Tales de Mileto afirma como princípio a água. Segundo Aristóteles é presumível que Tales chegou a essa hipótese a partir da observação de que o nutriente de tudo é úmido, e de que o próprio calor é gerado da umidade e sua existência depende dela, e também do fato de as sementes de tudo apresentarem uma natureza úmida e a água seria o princípio da natureza de coisas úmidas. Anaxímenes também da escola de Mitelo e Diógenes de Apolônia afirmaram que o ar é anterior à água, e é, de todos os corpos simples, o mais primordial. Hipaso de Metaponto e Heráclito de Éfeso afirmam isso em relação ao fogo, Empédocles inclui a terra entre os elementos já mencionados, e afirma os quatro elementos (água, ar, fogo e terra). Todavia, com base nos dados investigados por esses filósofos, concluímos que estes só se deram conta dos princípios de ordem material, insuficiente para explicar a realidade na sua dimensão dinâmica, levando em consideração o devir das coisas.

Segundo Aristóteles, se realmente é correto que toda a geração e destruição procedem de um elemento, ou mesmo de mais de um, assim como os filósofos pré-socráticos afirmavam, por que sucede assim e qual é a sua causa? E conclui: não é certamente o próprio substrato que produz sua própria mudança:

> Quero dizer, por exemplo, que nem a madeira nem o bronze são responsáveis pela transformação de si mesmo: a madeira não fabrica um leito, nem o bronze uma estátua, mas é alguma coisa mais, que é a causa da transformação. Ora, investigar isso significa investigar o outro tipo de causa: o princípio do movimento (causa eficiente), como deveríamos dizer (ARISTÓTELES, 2006, p.984a 20).

Ao investigar os pré-socráticos, como já foi mencionado, nessa perspectiva de verificar se foi mencionada alguma outra

causa além daquelas que Aristóteles identificou na física (material, formal, eficiente, final), o filósofo conclui que não foram identificadas outras causas para além dessas quatros, e que, de maneira obscura e incerta, foram trabalhadas pelos pré-socráticos:

> Fizemos apenas um conciso e breve exame dos filósofos que expressaram opiniões acerca das causas e da realidade e de suas doutrinas. Todavia, ficamos sabendo o suficiente sobre eles, ou seja, que nem um dos que discorrem sobre princípio ou causa mencionou qualquer outro tipo além dos que distinguimos no tratado sobre a natureza (ARISTÓTELES, 2006, p.988a 20).

Conclui-se que o termo causa tem uma amplitude semântica mais vasta do que aquela identificada pelos pré-socráticos. Para esses "causa" abrangia apenas o significado de causa material, apenas a origem material dos entes. Na medida em que para se conhecer totalmente um determinado ente, precisamos invocar, além do que ele é feito, causa material, também quem o fez, causa eficiente, e em função do que foi feito, causa final, e de que foi feito, que é a causa formal, percebemos que o termo causa se amplia em sua carga semântica, obtendo assim uma totalidade de quatro significados. De uma maneira ou de outra, um separado do outro, de forma intuitiva e não sistemática, os quatros sentidos do termo causa foram investigados pelos filósofos predecessores, sendo Aristóteles o primeiro filósofo a identificar essa amplitude semântica do conceito de causa e sistematizá-la.

2 O teor finito das causas

Após identificar que conhecer a verdade equivale conhecer as causas, e que se entende causa de quatro maneiras diferentes (formal, material, eficiente e final), Aristóteles pretende agora, de acordo com livro II e capítulo dois da *Metafísica*, demonstrar alguns argumentos que implicam o teor finito dessas causas.

Segundo o filósofo, de acordo com os argumentos que apresentarei logo mais:

1) As causas não constituem uma série infinita no âmbito das espécies individuais de causas, ou seja, a finitude é pertencente a todos os quatro sentidos de causa.

2) E também não constituem uma série infinita de espécie, ou seja, existem apenas quatro espécie de causas. "Ademais, é evidente que há algum primeiro princípio e que as causas das coisas não são nem uma seqüência infinita, nem infinitamente múltiplas quanto ao tipo [...]" (ARISTÓTELES, 2006, p. 994a 1).

Segundo o filósofo um regresso ao infinito não é possível no âmbito de nenhuma espécie de causas: nem na material, nem na motora, nem na formal, nem na final. Os motivos pelos quais não é possível dar-se uma série infinita de causas são os seguintes:

a) Em todas as séries de causas, os termos que estão entre o primeiro e último são termos intermediários, e cada um desses é causa dos sucessivos, mas é, por sua vez, causado, de modo que deve, necessariamente, haver uma causa primeira. Numa suposta série infinita de causas, o último termo é o presente, todos os outros termos (por mais numerosos que sejam) são do tipo intermediários. Portanto, nessa situação faltaria um termo primeiro, e faltando este não haveria absolutamente uma causa e, portanto, nem mesmo uma série de causas.

b) Um processo ao infinito no âmbito da causa final é absurdo, porque, se todo fim existisse em função de um fim ulterior, não existiria nenhum fim, já que o fim é aquilo que não é em vista de outro, portanto que é termo último.

> aqueles que insistem na introdução da infinitude deixam de compreender que estão aniquilando a natureza do bem (ainda que ninguém tentaria fazer qualquer coisa se não fosse provável que viesse a atingir algum limite), nem haveria qualquer inteligência no mundo, porque o indivíduo inteligente age sempre visando alguma coisa, o que constitui um limite, porque o fim é um limite (ARISTÓTELES, 2006, p. 994b 14)

c) Tampouco no âmbito da causa formal é possível uma série infinita de definições, que remetem uma a outra, porque isso destruiria a própria possibilidade de pensar e de conhecer. Para Aristóteles, tanto o saber científico como o conhecimento em geral implicam que se alcance algo primeiro e determinado.

No que se refere aos tipos de causas, Aristóteles chama a atenção para o absurdo que resultaria se as considerassem infinitas da seguinte forma: pressupor que o número dos tipos de causas fosse infinito, resultaria na impossibilidade de obter conhecimento;

> ademais, se o número dos tipos de causas fosse infinito, continuaria sendo impossível obter conhecimento, uma vez que é somente quando ficamos familiarizados com as causas, que supomos conhecer uma coisa, e não seria possível, num tempo finito, examinar completamente o que é infinito por adição (ARISTÓTELES, 2006, p. 994b 30).

Assim sendo, segundo Aristóteles, a sabedoria, ou seja, o conhecimento metafísico, é o conhecimento de causas e princípios, é sábio aquele que conhece as causas do fato e não apenas o fato,

e que há quatro significados para o termo causa, que cooperam entre si para o advento e conhecimento de qualquer ente real possuidor de substância sensível, a causa material, formal, eficiente e final, sendo que essas causas, necessariamente, são finitas quanto às espécies individuais e aos tipos.

3 A substância como ser fundamental: segundo a qual buscamos as causas e princípios

Até o presente momento chegamos ao entendimento, a partir da definição de metafísica, do próprio Aristóteles, como ciência das causas e princípios, de que na estrutura da realização, ou seja, para o vir-a-ser de qualquer ente (constituído de matéria sensível) é necessário a cooperação de quatro causas que interagem entre si. E para o conhecimento desse mesmo ente é necessário que se conheça todas essas causas. E que o número destas tem que ser necessariamente finitas, por motivos anteriormente explicitados.

Não poderia terminar este texto sem fazer menção à teoria da substância (ousiologia) de Aristóteles. A metafísica de Aristóteles tem que necessariamente fazer menção à substância, e todos os outros conceitos estão numa relação meio que de dependência da substância pelos motivos que apresentarei a partir de agora.

Aristóteles definiu a metafísica como ciência das causas e princípios e também ciência do ser enquanto ser, e todas essas definições fazem uma referência direta à substância. De que maneira isso ocorre? De acordo com o filósofo, o ser possui quatro significados, melhor dizendo, quatro grupos de significados: a) o ser como verdadeiro (ser mental); b) o ser como acidente (casual, fortuito); c) o ser como ato e potência; d) e o ser segundo as diferentes figuras das categorias:

Mas o termo simples (não qualificado) *ser* é empregado em vários sentidos, entre os quais vimos que um era *acidental,* e um outro *verdadeiro* (*não ser* sendo empregado como falso), e além desses há também as figuras de predicação, isto é, as *categorias,* por exemplo o que, ou seja, a substância, a qualidade, a quantidade, o lugar, o tempo, e outros significados similares, e além de todos esses o que é em *potência* ou em *ato* (ARISTÓTELES, 2006, 1026a 33).

O que nos interessa no momento é o ser segundo as categorias. De acordo com o significado do ser segundo as diversas figuras das categorias, existem oito categorias que exprimem diferentes sentidos do ser. São elas: substância ou essência (homem); qualidade (branco); quantidade (dois metros); relação (maior); ação ou agir (fazer aquilo); paixão ou padecer (sofrer alguma coisa); onde ou lugar (cidade); quando ou tempo (ontem). O ser que é expresso em cada "figura de categoria" constitui um significado diverso do significado de cada uma das outras. Consequentemente, a expressão "o ser segundo as figuras das categorias" designa tantos significados diferente de ser, quantas são as categorias. O que nos interessa destacar aqui é que há uma prioridade da categoria da substância em relação às outras, a *substância* aqui é entendida como *substrato*, ou como *sujeito*. É de ser vista como o *sujeito primeiro* do qual dependem todos os demais, sujeito primeiro que é autônomo e independente, ao mesmo tempo em que princípio e substrato para a sustentação daquilo que dele se predica, a substância tem mais ser, ou seja, o ser das outras categorias depende diretamente do ser da substância, só posso falar da qualidade, quantidade e das outras categorias se existir anteriormente o ser substancial do qual são as qualidades, e as outras predicações.

Na predicação: "Sócrates é branco" a qualidade branca é um atributo que se fala de uma substância. Percebe-se que as outras

categorias não têm existência independente, e, nesse sentido, podemos concluir a superioridade ontológica da substância; é dessa forma que uma investigação metafísica implica necessariamente uma investigação acerca da substância (ousia).

A partir da importância que a temática da substância possui na metafísica aristotélica, convém fazer algumas considerações sobre esse conceito: o que seja a substância? Seria a forma? A matéria ou o sínolo (composto de matéria e forma)?

Sobre esse conceito, para uma determinação mais precisa, Aristóteles estabelece alguns parâmetros, que permitem distinguir o que é substância do que não é. Por conseguinte, o filósofo elabora as características definidoras da substância, embora de maneira pouco ordenada, as destaca em número de cinco:

> 1) é aquilo que não inere a outro, e, portanto, não se predica de outro, mas é substrato de inerência e predicação de outros modos de ser;
> 2) é aquilo que é capaz de subsistir separadamente do resto, de modo autônomo, em si e por si;
> 3) é algo determinado, portanto, não pode ser substância um atributo universal ou um ente de razão;
> 4) é algo que possui uma intrínseca unidade, não pode ser substância um agregado de partes, uma multiplicidade não organizada de maneira unitária;
> 5) e por último, é característica da substância o ato e a atualidade, só será substância o que é ato ou implica essencialmente ato, e não o que é mera potencialidade.

É a partir destes parâmetros que Aristóteles pretende identificar o que seja a substância, ou melhor dizendo, aquilo que

pode ser maximamente chamado de substância. O que nos convém fazer é confrontarmos os três candidatos a títulos de substância por excelência, (a matéria, a forma, e o sinolo) com as cinco notas definidoras da substância identificadas acima.

Começamos com a matéria. Esta possui apenas uma das características indicadas, a matéria não inere a outro, e, portanto, não se predica de outro, mas é substrato de inerência e predicação de outros modos de ser. Em certo sentido, a própria forma é inerente a ela, porém, não atende ao critério das outras quatro características, não pode subsistir por si separada da forma, não é algo determinado (pois a determinação deriva da forma). Não é ato, mas potência e potencialidade, pois a matéria está como que a espera da forma que a atualiza, portanto, apenas num sentido muito fraco a matéria é substância.

Na análise da forma, Aristóteles chega à conclusão de que esta sim, como também o sínolo (composto de matéria e forma), possui todas as exigências requeridas para ser a substância em sentido próprio. Vejamos: a forma não deve sua existência, ou melhor, seu ser a outro. Possui existência separada, pode-se separar da matéria em três sentidos diferentes: 1) pelo pensamento; 2) a forma é condição da matéria, e como tal possui mais ser, de modo que tem mais autonomia do que a matéria; 3) existem substâncias que se esgotam inteiramente na forma e não possuem qualquer matéria. Nesses casos, a forma é em sentido absoluto, separado. A forma é algo determinado, e determinante também. É a forma que faz tal ente ser o que ele é, e não outro; é uma unidade, e dá unidade a matéria que informa, e por último a forma é ato, princípio que atualiza a matéria.

Ao que se refere ao sínolo (composto de matéria e forma), podemos dizer que por força da sua constituição, que ele também

possui, assim como a forma, todas as características que se busca em algo para ser chamado, por excelência, substância. Agora só nos resta investigar se entre a forma e o sínolo há diferença de grau de substancialidade, quem é substância em sentido mais forte?

Em diversas passagens, Aristóteles usa os dois termos para indicar a substância, em algumas ele parece considerar o sínolo e o indivíduo concreto como substância no mais alto grau, noutras, ao invés, ele parece considerar a forma. Como podemos entender que não há uma contradição nisso? Com efeito, dependendo do ponto de vista no qual nos situemos, devemos necessariamente responder de um ou de outro modo, do ponto de vista *empírico*, e da *constatação*. É claro que o sínolo ou o indivíduo parece ser a substância por excelência, porém, do ponto de vista *ontológico* e *metafísico*, já que a forma é princípio, causa e razão de ser, quer dizer, fundamento; e, relativamente a ela, o sínolo é principiado, causado e fundado. Pois bem, fica evidente que, deste segundo ponto de vista, não o sínolo, mas a forma é substância, no mais alto grau, justamente enquanto fundamento, causa e princípio. Percebe-se que não são noções que se contradizem, podendo ser consideradas como duas faces de uma mesma moeda.

Como já foi dito, uma investigação acerca da causa do ente requer necessariamente, e não em segundo plano, profundas meditações acerca da substância (usiologia). Percebe-se que todas as definições de metafísica do próprio Aristóteles levam à substância, e, nesse sentido, investigar as causas e princípios primeiros e supremos é investigar as causas da substância, o que seria investigar o ser enquanto ser, senão investigar a substância, o ser por excelência, segundo o qual os outros modos de ser dependem.

11- EXTRATOS

Todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento. Isso é indicado pelo apreço que experimentamos pelos sentidos, pois independentemente do uso destes, nós os estimamos por si mesmos, e mais do que todos os outros, o sentido da visão. Não somente objetivando a ação, mas mesmo quando não se visa nenhuma ação, preferimos a visão – no geral – a todos os demais sentidos, isto porque, de todos os sentidos, é a visão o que melhor contribui para o nosso conhecimento das coisas e o que revela uma multiplicidade de distinções (ARISTÓTELES, 2006, p. 980a 22).

A razão da presente discussão deve-se ao fato de supor-se geralmente que aquilo que é chamado de sabedoria diz respeito às causas primeiras e aos princípios, de maneira que, conforme já foi indicado, julga-se o homem da experiência mais sábio do que os meros detentores de qualquer faculdade sensorial, o artista mais do que o homem da experiência, o mestre mais do que o artesão, e as ciências especulativas mais ligadas ao saber do que as produtivas. Assim, fica claro que a sabedoria é conhecimento de certos princípios e causas (ARISTÓTELES, 2006, p. 981b 26)

Que não se trata de uma ciência produtiva fica claro com base no exame dos primeiros filósofos. É por força de seu maravilhamento que os seres humanos começam agora a filosofar e, originalmente, começaram a filosofar, maravilhando-se primeiramente ante perplexidades óbvias e, em seguida, por um progresso gradual, levantando questões também acerca das grandes matérias, por exemplo, a respeito das mutações da lua e do sol, a respeito dos astros e a respeito da origem do universo. Ora, aquele que se maravilha e está perplexo sente que é ignorante (de modo que, num certo sentido, o amante dos mitos são compostos de maravilhas); portanto, se foi para escapar à ignorância que se estudou filosofia, é evidente que se buscou a ciência por amor ao conhecimento, e não visando qualquer utilidade prática (ARISTÓTELES, 2006, 982b 11)

Esta claro que precisamos obter conhecimento das causas primeiras porque é quando pensamos compreender sua causa primeira que reivindicamos conhecer cada coisa particular. Ora há quatro tipos reconhecidos de causa. Destes, afirmamos que um deles é a essência ou natureza essencial da coisa (uma vez que o "porquê" de uma coisa é, em última instância, reduzível à sua fórmula, e o "porquê" em última instância é uma causa e princípio); um outro é a matéria ou substrato; o terceiro [tipo de causa] é o princípio do movimento, o quarto é causa que se opõe a isso, nomeadamente a finalidade ou "bem" (ARISTÓTELES, 2006, p. 983a 23)

A maioria dos primeiros filósofos concebeu apenas princípios materiais para todas as coisas. Aquilo de que todas as coisas consistem, de que procedem primordialmente e para o que, por ocasião de sua destruição, são dissolvidas em última estância (ARISTÓTELES, 2006, 983b 7)

Ademais, é evidente que há algum primeiro princípio e que as causas não são nem uma seqüência infinita, nem infinitamente múltiplas quanto ao tipo, pois a geração material de uma coisa a partir de outra não pode prosseguir numa progressão infinita (por exemplo, a carne a partir da terra, a terra do ar, o ar do fogo e assim por diante, indefinidamente, sem uma interrupção); nem pode a origem do movimento (por exemplo, o homem ser movido pelo ar, o ar pelo sol, o sol pela discórdia, numa série ilimitada). Da mesma maneira, não pode a causa final ser *ad infinitum*, o caminhar tendo como fim a saúde, a saúde a felicidade e a felicidade alguma coisa mais – uma coisa sempre sendo por uma outra. E ocorre precisamente o mesmo com a causa formal (ARISTÓTELES, 2006, p.994a 1).

O termo *ser* é utilizado em vários sentidos, mas com referência a uma idéia central e uma característica definida, e não meramente como um epíteto ordinário. Assim, como o termo *saudável* relaciona-se sempre como saúde (no sentido de a preservar, ou no de a produzir, ou naquele de ser um sintoma dela, ou naquele de ser receptivo a ela) e como médico relaciona-se com a arte da medicina (no sentido de a possuir, ou naquele de estar naturalmente

adaptado a ela, ou naquele de que é uma função da medicina)- e descobriremos outros termos empregados de maneira semelhante a esses- do mesmo modo ser é usado em diversos sentidos, mas sempre com referência a um único princípio. Com efeito, diz-se de algumas coisas que são porque são substâncias, outras porque são modificações da substância; outras porque constituem um processo para a substância, ou destruições, ou privações, ou qualidades da substância, ou porque são produtivas ou geradoras da substância ou de termos relativos à substância, ou ainda negações de alguns desses termos ou da substância (assim, chegamos a dizer até que não-ser é não-ser). Desta maneira, tal como há um ciência de todas as coisas saudáveis, o mesmo aplica-se verdadeiramente a tudo o mais, pois não é somente no caso de termos que expressam uma noção comum que a investigação diz respeito a uma ciência, como também no caso de termos que se relacionam a uma característica particular, posto que estes últimos também, num certo sentido, expressam uma noção comum. Fica claro, portanto, que a investigação das coisas que são, enquanto são, também diz respeito a uma ciência. Ora, em todos os casos o conhecimento sobretudo tange àquilo que é primário, isto é, aquilo de que todas as outras coisas dependem e do que extraem seus nomes. Se, então, a substância é essa coisa primária, é das substâncias que o filósofo deve apreender os primeiros princípios e causas (ARISTÓTELES, 2006, p.1003a 33).

A palavra *ser* apresenta vários sentidos que foram por nós classificados em nossa exposição dos diversos sentidos em que os termos são empregados. Primeiramente denota o *o que* de uma coisa, isto é, a individualidade; e em seguida a qualidade, ou a quantidade ou qualquer outra das demais categorias. Ora, de todos esses sentidos contemplados por ser, o primordial é claramente o *o que*, o qual denota a substância; com efeito, quando descrevemos a qualidade de uma coisa particular, dizemos que é boa ou má, e não de três cúbitos ou um homem; mas quando descrevemos o que ela é, não dizemos que é branca ou quente ou de três cúbitos, mas que é um homem ou um deus; e diz-se que todas as demais coisas são

porque são quantidades ou qualidades, ou paixões, ou qualquer outra categoria do *ser* no primeiro sentido [isto é, do *o que é,* da substância] (ARISTÓTELES, 2006, p. 1028a 10).

Conseqüentemente, poderíamos levantar a questão de se caminhar, estar saudável e sentar significam em cada caso alguma coisa que é, ou não; analogamente, no que respeita a quaisquer outros termos desse tipo, pois nenhum deles, por natureza, possui uma existência independente ou pode ser dissociado de sua substância – pelo contrário, se é alguma coisa, é aquilo que caminha, está sentado ou está saudável. Ora, o que torna essas coisas mais verdadeiramente existente é haver algo definido subjacente a elas, isto é, a substância ou o individual, o que já está implícito numa predicação desse tipo, uma vez que independentemente dela, não podemos falar do *bom* ou do *sentar*. Fica claro, portanto, que é em função da substância que cada uma dessas categorias existe. Por conseguinte, a substância é necessariamente aquilo que é primariamente, não num sentido qualificado, mas simples e absolutamente (ARISTÓTELES, 2006, p. 1028a 20).

A palavra *substância* é empregada, se não em mais do que isso, ao menos em quatro casos principais, pois se julga que tanto a essência, quanto o universal e o gênero são substância do particular, e em quarto lugar o substrato. O substrato é aquilo do que as demais coisas são predicadas, ao passo que ele mesmo não é predicado de qualquer coisa mais. Daí devemos começar por determinar sua natureza, pois considera-se que o substrato primário de uma coisa é, no sentido mais verdadeiro, a sua substância.

Ora, num certo sentido entendemos que a *matéria* é a natureza do substrato, ao passo que num outro entendemos que é a *forma,* enquanto num terceiro, a combinação de ambas. Por matéria quero dizer, por exemplo, o bronze; por forma, o delineamento em que o bronze é configurado, e por combinação de ambas entendo a coisa concreta, isto é, a estátua. Assim, se a forma é anterior à matéria e mais verdadeiramente mais existente, por força do mesmo argumento ela também será anterior à combinação (ARISTÓTELES, 2006, p. 1028b 34)

Uma vez que distinguimos no início o número de casos nos quais é definida a substância e visto que um desses julga-se ser a essência, é necessário que a investiguemos. Comecemos por tecer abstratamente alguns comentários sobre a essência. A essência de cada coisa é aquilo que se diz em virtude de si mesma. Com efeito, *ser* tu não é *ser instruído*, pois não és instruído em função de ti próprio. Tua essência é, portanto, aquilo que se diz que és em virtude de ti próprio. Mas nem sequer tudo isso é a essência, pois esta não é o que se diz ser em função de si no sentido em que se diz que a brancura pertence a uma superfície, porque ser uma superfície não é ser branca. Tampouco é a essência a combinação de ambas, ou seja, ser uma superfície branca. Por quê? Porque a própria palavra é repetida. Conseqüentemente a fórmula da essência de cada coisa é aquilo que define a palavra mas não a contém. Assim, se ser uma superfície branca é o mesmo que ser uma superfície lisa, branca e lisa são uma e a mesma coisa (ARISTÓTELES, 2006, p. 1029b 14).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) De acordo com o texto, e o pensamento de Aristóteles, quando se pode dizer que uma pessoa realmente conhece?

2) Quais são as *causas* envolvidas na constituição do toda da realidade sensível?

3) Por que na metafísica aristotélica a substância tem prioridade em relação às outras categorias?

4) Como podemos entender a substância como forma?

5) Como podemos entender a substância como sínolo (composto de matéria e forma)?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

ARISTOTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2006.

BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia aristotélica:* leitura e interpretação do pensamento aristotélico. Barueri, SP: Ed. Manole, 2003.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos*. São Paulo: Loyola, 1999.

ENRICO, Berti. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998

MORAES NETO, Joaquim José de. *Aristóteles*. Londrina: Editora da UEL, 1999.

PEREIRA, Otaviano. *Aristóteles*: o equilíbrio do ser. São Paulo: Editora FTD, 1991.

REALE, Giovanni. *Historia da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994.

______. *Aristóteles metafísica*. São Paulo: Loyola, 2001.

ROSS, David. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

STRATHERN, Paul. *Aristóteles em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

Medievo



A ESTRUTURA DO AGIR ÉTICO NO PENSAMENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Paulo Roberto da Rocha

1- COMENTÁRIO

1 Introdução

O início da idade média foi marcado por um intenso estudo da ética aristotélica, o que exerceu grande influência no conceito eticoteológico, principalmente a partir do século XIII, onde, portanto, a ética começou a tomar duas direções bem distintas: uma teológica, dando prioridade aos problemas de compatibilização da ética aristotélica com a tradição ética cristã procedente de Santo Agostinho, e uma filosófica, que tentava recuperar a tradição aristotélica da "eudaimonia", coroada pela contemplação filosófica. As discussões no campo da moral no período medieval são marcadas principalmente pelo papel da razão[1] no exercício do ato moral, opondo entre si as duas tendências; "intelectualista", marcada por Santo Alberto Magno,

[1] "O teólogo não procura provar, através da razão, as verdades reveladas às quais adere pela fé. Tal adesão perderia todo o valor se assentasse numa prova fornecida pela razão. Segundo Tomás, a fé não está ligada a uma pesquisa da razão natural para demonstrar aquilo em que se acredita. O teólogo apela para a razão natural não para provar este ou aquele artigo de fé, por exemplo, a criação temporal do mundo ou o mistério de um Deus em três pessoas, mas para explicitar o conteúdo desses artigos e captar a ordem dos argumentos pelos quais se passa de um para outro. O papel da razão humana no ensino sagrado não é provar as verdades da fé, pois a fé perderia nessa altura todo o mérito, mas explicitar o conteúdo desse ensino" (RASSAM, 1969, p. 20).

maior intérprete de Aristóteles do século XIII e "voluntarista" por Santo Anselmo, a partir do século XI. A plena integração ao sistema moral cristão do humanismo grego da *Ética a Nicômaco* confere uma importância decisiva na história do humanismo cristão na ética de Tomás de Aquino, abordada em uma de suas principais obras, a *Suma Teológica*.

Na ética de Tomás de Aquino, o fim último do homem é identificado como a bem-aventurança, que em sua essência consiste em ato da inteligência. Mas não é possível ao homem possuir a bem-aventurança perfeita nesta vida presente, e sim somente uma bem-aventurança imperfeita, sendo que o bem perfeito e suficiente exclui todo mal e satisfaz todo desejo. No entanto, esta vida está submetida a muitos males, que não podem ser evitados e o desejo de bem não pode ser saciado.

Tomás afirma que o homem se distingue das criaturas irracionais pela possibilidade de poder dominar seus atos por meio da razão e da vontade, ou o que ele denomina de livre-arbítrio. As ações humanas procedem segundo ele de uma vontade deliberada ou esclarecida pela inteligência. Sendo assim, este "ato voluntário" é realizado tendo em vista um fim, sendo este, portanto, o objeto da vontade. E como este fim se apresenta à inteligência como verdade ou algo desejável, mostra-se como um bem, exercendo sobre a vontade uma espécie de atração, suscitando o desejo e colocando a vontade em movimento. Influenciado tanto pelo voluntarismo agostiniano que afirmava que as paixões podem ser moralmente elevadas, como pelo intelectualismo aristotélico quando este elabora a ética humanista, razão e vontade terão um papel fundamental na ética tomásica, muito mais de colaboração do que de disputa. Mas o homem não é livre a ponto de não querer a sua felicidade, ou seja, alcançar a bem-aventurança, o que ocorre é

que ele pode errar nas escolhas concretas pelas quais, em sua vida, o tornará apto ou não em possuir a bem-aventurança prometida por Deus. Santo Tomás não faz citações de Platão, mas os grandes temas platônicos já estavam presentes no pensamento ocidental cristão, principalmente por intermédio de Santo Agostinho. Para Platão a felicidade consiste na contemplação da vida imortal da ideia do bem, ou ideia suprema, origem de tudo o que é belo e bom no mundo. Mas isso somente seria possível mediante ao desapego dos bens sensíveis e pela busca incessante pela justiça. Para Santo Tomás, Deus é essa "ideia de bem ou ideia suprema" e origem de tudo. Mas ele se refere mais explicitamente a Aristóteles, a quem ele chama de "o filósofo por excelência", sendo que este localiza a bem-aventurança na vida contemplativa. Portanto, os nossos atos direcionados a esse fim são mediante a lei natural, ou seja, uma espécie de luz de Deus, que nos ajuda a discernir o que é bom do que é mau. Com o tratado sobre a lei, Santo Tomás de Aquino traça o horizonte objetivo da existência ética, restando-lhe enumerar sistematicamente as virtudes segundo sua ordem, a unidade orgânica que entre elas vigora e as modalidades de seu exercício concreto na vida do sujeito ético.

Tomás faz uma distinção entre duas concepções de razão: razão especulativa ou teórica e razão prática, pois, segundo ele, é próprio do homem que se incline a agir segundo a razão. Enquanto a razão especulativa trata das coisas necessárias em busca de verdades universais, cabe a razão prática tratar das coisas contingentes, nas quais se compreendem as operações humanas, com o intuito de conhecer as realidades singulares, propondo tais bens particulares ao querer da vontade. E como o homem deve agir em vista do fim, sendo ele racional, poderá ter, portanto, domínio sobre os seus atos pela razão prática e pela vontade, e como o bem

é definido como algo "que toda coisa deseja", este se apresenta ao intelecto como verdadeiro e, portanto, algo desejável à vontade. O papel da razão prática é de suma importância, pois, por meio dela, o homem tem a possibilidade de conhecer as realidades contingentes, e estas ficam a mercê da vontade. A faculdade da inteligência tem o primado sobre as outras faculdades e o conhecimento intelectual humano é ilimitado. O conhecimento se dá na alma, a partir de sua inteligência. Mas ela não conhece o corpo pela sua essência, como Deus, mas, de acordo com a adaptação feita por Agostinho nas concepções de Platão, Santo Tomás afirma que nosso conhecimento se dá a partir de nossa "participação" no que ele denomina de "luz incriada" que é Deus, na qual estão contidas as razões eternas. Como existem dois gêneros de potências de conhecer, os sentidos e a inteligência, conclui-se que há também dois gêneros de potências apetitivas: as potências apetitivas sensíveis que se seguem ao conhecimento sensível, e a vontade, que se segue ao conhecimento intelectual. Inteligência e vontade são duas potências unidas e agem, portanto, uma sobre a outra igualmente e são denominadas de livre-arbítrio, onde a própria vontade com seu poder de escolha enquanto penetrada pela razão tem como objeto próprio a escolha dos meios para alcançar o bem como um fim. A concepção de liberdade de Santo Tomás repousa sobre uma espécie de "colaboração harmônica" entre o intelecto que apreende o verdadeiro e a vontade que tende para o bem, compondo, portanto, a ação humana. Como não existe moral sem a liberdade, para fundamentar o ato livre, Tomás recorre à natureza racional do homem, ou seja, a faculdade de julgar, que resulta de uma deliberação. A liberdade tem seu fundamento na razão. Diante dos bens particulares, nossa vontade permanece livre, sendo ela determinada apenas pelo bem absoluto. Mas a

eleição compete propriamente à vontade, não ao apetite sensitivo, e este pertence apenas aos atos humanos. O homem, portanto, não elege necessariamente, mas livremente. A estrutura do ato livre, portanto, é uma espécie de esforço da razão e da vontade, partindo do universal da razão para o singular da decisão. Mas as ações somente serão humanas[2] se procedem de uma vontade deliberada e esclarecida pelo intelecto e não de uma vontade geral. Tomás, neste ponto, faz uma distinção em duas ordens: liberdade de especificação, em que a vontade é determinada pela inteligência, e liberdade de exercício, em que a vontade move a inteligência, mas não como um determinismo racional de uma das partes. A vontade não pode jamais ser determinada pelo exercício do ato, tampouco pela especificação, pois o ato voluntário completo jamais pode ser determinado, sendo que goza sempre de liberdade. Um ato voluntário, portanto, é sempre realizado tendo em vista um fim, pois o fim e o bem são objetos da vontade. É o bem, então, que suscita o desejo, colocando a vontade em movimento na direção deste fim que é a bem-aventurança ou felicidade, a contemplação da essência divina. O que pode encaminhar o homem a bem-aventurança ou afastá-la dela são os hábitos, mas o que nos interessa aqui é justamente essa disposição, essa capacidade da natureza humana que qualifica o homem a bem agir, ou seja, o homem que possui tal capacidade, o que podemos denominar de virtudes, desenvolve suas capacidades naturais na intenção de descobrir a melhor maneira de agir em cada ato singular em

[2] Na nota de rodapé da questão 1 do artigo 1 da *Suma*, Volume III, p. 32, Jean-Louis Bruguès apresenta uma distinção clássica entre duas categorias no campo da moral: "atos do homem" que não o distingue dos seres inferiores como a digestão e a percepção do som e "atos humanos" que são faculdades próprias do homem como razão e vontade e unicamente sobre eles o homem exerce domínio. Santo Tomás, desse modo, definirá o pecado como "ato humano mau" (I-II, q. 71, a. 5 e 6).

fidelidade à natureza humana no que ela tem de específico: a inteligência desejante, no que Aristóteles garante ser o homem.

2 As virtudes

Antes de abordar as virtudes, é importante destacar um princípio denominado de hábito. Tomás, influenciado pela tradição tanto filosófica quanto teológica, classifica as virtudes como hábitos, ou seja, um estado, uma maneira de ser. Tomás não qualifica o hábito a um determinismo como um único tipo de agir, a certo condicionamento ou domesticação; como é uma disposição natural não regrada pelo instinto ou por qualquer outro tipo de determinismo, está sempre aberto, buscando descobrir a melhor maneira de agir concretamente no singular, em fidelidade a especificidade da natureza humana, ou seja, a inteligência desejante. Mas tanto a virtude, que orienta o homem para a bem-aventurança como também seu oposto, o vício, que faz com que o homem se afaste dela, são hábitos. O verdadeiro sentido do hábito, segundo Tomás, é pura e simplesmente uma qualidade adquirida e livremente desenvolvida que facilita e aperfeiçoa a ação e o próprio homem. Como o hábito é aquilo de que alguém se vale quando quer, a própria razão de hábito revela que ele é ordenado, sobretudo, pela vontade.

Tomás, seguindo os passos de seu "mestre" Alberto Magno, propõe uma inovação referente à questão do hábito, fazendo uma espécie de classificação do hábito quanto ao seu caráter inato. Segundo ele existem hábitos que são inatos, dados prontos ao agir e outros são adquiridos, mas a partir de uma disposição inata presente no homem em conformidade com a sua natureza. Existem,

portanto, no homem também hábitos inatos, ou seja, uma espécie de princípio evidente da razão prática, denominado de *sindérese,* que são os fins das virtudes morais e o fim de tais virtudes é o bem humano, que consiste na conformidade com a razão. Segundo a definição de Tomás na Suma[3], os fins das virtudes morais devem preexistir na razão. Cabe, portanto, a razão prática, por meio da *sindérese*, preestabelecer o fim das virtudes morais. A *sindérese* pode ser definida como uma espécie de "intuição" dos primeiros princípios da lei moral, constituindo não uma potência, mas um hábito inato, infuso por Deus e distinto da consciência. Em outras palavras, a função da *sindérese* é de apreender a lei natural que nos é proporcionada por pura graça de Deus e preestabelecer um fim para a virtude moral que é o bem humano, em conformidade com a razão. Diferentemente da vontade que tende a ser boa ou má, a *sindérese*, por ter como objetivo principal a apreensão da lei natural, tende somente para o bem. A lei natural é apresentada como os princípios universais, sendo a *sindérese* o hábito desses princípios e a consciência aparece como certa aplicação da lei natural àquilo que se deve fazer.

Tomás classifica as virtudes como hábitos bons. É essa habilidade que torna o homem bom, dando condições de fazer o melhor uso possível de sua liberdade, com o intuito de colocar em ordem harmoniosa suas paixões no caminho das bem-aventuranças. Ele faz uma distinção entre virtudes morais e virtudes intelectuais. Para poder definir virtudes morais é preciso considerar o que é o costume. Em sua concepção moral, as virtudes morais são vivenciadas na afetividade humana, ou seja, em seus desejos e aversões, motivações, prazeres e tristezas. Por meio dos costumes, os homens entendem suas maneiras de viver de acordo

[3] Nota de rodapé da *Suma Teológica*. Q. 79, artigo 12. Iª parte. p. 460.

com uma espécie de inclinação natural para alguma ação, tendo a capacidade de exercer o seu império sobre as paixões. Portanto, segundo Tomás, enquanto o papel das virtudes intelectuais é o de aperfeiçoarem o intelecto especulativo e prático, cabe as virtudes morais aperfeiçoarem a potência apetitiva. Ambas funcionam como motores com a função de aperfeiçoar o homem.

Virtude moral, segundo Tomás, vem do latim *mos* que pode ter o sentido de costume ou com o sentido de inclinação natural ou quase natural para alguma ação. Essa espécie de inclinação para o ato convém da virtude apetitiva, pois move, com isso, todas as outras potências para a ação. Por isso, as virtudes morais estão presentes na faculdade apetitiva. Mas para que haja uma ação boa é necessário que a potência apetitiva esteja bem disposta pelo hábito das virtudes morais e este tem a razão de virtude humana, na medida em que se conforma com a razão. No tratado sobre as virtudes percebemos a importância que Tomás dá para a virtude da prudência que, segundo ele, é a reta razão do agir tanto de modo geral como particular, pois sem ela não pode existir virtude moral, já que é um hábito que faz escolhas, e, para que estas sejam certas ou boas, é necessário que haja, primeiro, a devida intenção na busca de um fim, que se faz pelas virtudes morais com sua função específica de inclinar as potências apetitivas para o bem conveniente com a razão, que é o fim devido, e segundo que se usem corretamente os meios, e isso só se alcança por uma razão que saiba aconselhar, julgar e decidir bem, o que é próprio da prudência. Logo, a virtude moral não pode existir sem a prudência. As virtudes morais, juntamente com a virtude intelectual da prudência, portanto, Tomás as define como virtudes principais ou cardeais, pois exigem a retidão do apetite e produzem a potência de agir bem e são a causa do exercício da boa ação.

Ele descreve primeiramente a *prudência* como já foi indicado, como sendo uma virtude tanto intelectual como moral sendo ela a própria consideração da razão e uma virtude principal; e outras três virtudes morais, mas agora enquanto se afirma a razão em relação a alguma coisa, sendo, pois, a *justiça* em relação às ações e duas virtudes em relação às paixões, pois, para se afirmar a ordem da razão nas paixões, é necessário levar em conta a oposição delas à razão, sendo, portanto, a *temperança* que tem a função de controlar a paixão quando essa se impele a algo contrário a razão, e a *fortaleza* que nos firma inarredavelmente no que é racional quando a paixão tende a nos afastar das normas da razão como o temor do perigo ou do sofrimento. Em relação ao sujeito, Tomás afirma que chegamos ao mesmo número de virtudes.

Ele classifica as virtudes intelectuais em especulativas, que tem por objeto o necessário e a verdade, ao passo que as virtudes práticas se ocupam do contingente. Os hábitos intelectuais especulativos, apesar de não influenciarem na parte apetitiva, poderão ser chamados de virtudes, pois auxiliam na busca da verdade nas boas ações, tornando o sujeito apto a contemplá-la nas coisas das quais tem conhecimento, por moção da vontade. Como a finalidade do homem está presente na vida contemplativa, a inteligência especulativa tem uma função muito significativa, pois o que se deseja contemplar é justamente a verdade que está presente em Deus. Herdando os conceitos aristotélicos, Tomás faz a mesma distinção das atividades da inteligência em três categorias: a *sabedoria* na qual temos o desenvolvimento da inteligência, capacitando o sujeito em emitir um julgamento definitivo e universal sobre todas as coisas e dois outros hábitos considerados como partes potenciais da sabedoria, a *ciência* que tem a função de aperfeiçoar os múltiplos processos da inteligência e o *intelecto*

que habilita o sujeito a fazer um bom uso dos primeiros princípios. A distinção das virtudes intelectuais práticas das demais virtudes intelectuais está justamente no seu objeto, ou seja, no contingente, e são elas: a arte enquanto se ocupa do contingente no domínio da produção e a prudência, que se ocupa do contingente no domínio da ação. Mas a arte se distingue da prudência, pois a prudência se ocupa do contingente da ação e esta é uma virtude especial justamente por ter como objeto a totalidade da conduta da vida e o fim último da vida humana. A prudência, portanto, é considerada tanto uma virtude intelectual como moral.

Mas, segundo Tomás, não basta ao homem somente os princípios naturais pelos quais consegue agir bem de acordo com suas possibilidades para ordená-lo a bem-aventurança, pois estes excedem a natureza humana. É necessário que lhes sejam acrescentados por Deus certos princípios pelos quais ele se ordene a bem-aventurança sobrenatural. Ora, esses princípios se chamam virtudes teologais, primeiro por terem Deus como objeto, no sentido que nos orientam retamente para ele; depois por serem infundidos só por Deus; e, finalmente, porque essas virtudes são transmitidas unicamente pela revelação divina na sagrada escritura. A distinção das virtudes teologais em relação às virtudes morais e intelectuais está no objeto. Nas virtudes teologais é o próprio Deus, fim último das coisas, enquanto ultrapassa o conhecimento da nossa razão, enquanto que nas virtudes morais e intelectuais, o objeto é algo que a razão humana pode compreender. As virtudes teologais têm, portanto, a função de ordenar o homem à bem-aventurança sobrenatural. Primeiramente, no que diz respeito ao intelecto, são acrescentados ao homem e apreendidos por iluminação divina alguns princípios sobrenaturais, que são o conjunto do que se deve crer, o objeto da *fé*; em segundo lugar, a vontade se ordena para o

fim sobrenatural, seja pelo movimento de intenção que tende para este fim, como para algo possível de se obter e isso é a *esperança*; seja por uma união espiritual, pela qual a vontade é de certa forma transformada nesse fim, o que se concretiza na *caridade*. Para Tomás, na virtude da fé o essencial é a verdade. É ela que comanda, e é ela que Deus quer nos transmitir. "A fé reside essencialmente na inteligência, mas ela começa na afeição que inclina o espírito a assentir e o fixa; e termina na afeição, pois só a caridade faz dela de fato uma virtude".[4] Assim, Tomás define que o ato de fé é crer; é um ato do intelecto que se define por um objeto, por ordem da vontade.

A esperança é uma virtude bem distinta da fé e da caridade. É uma virtude da vontade, ou seja, um impulso do apetite rumo ao bem absoluto tão distante de nós, que é Deus. É justamente a espera do auxílio divino que torna a esperança uma virtude, pois ela pode tornar bom o ato humano, e como a nossa esperança como criatura de Deus é alcançar a bem-aventurança eterna, este se torna o objeto próprio e principal dessa virtude.

A caridade é definida como uma espécie de amizade do homem para com Deus que nos torna participantes de sua bem-aventurança. E o amor, palavra que se identifica mais com a definição tomásica de caridade, é o que se funda nessa comunhão de Deus e o homem. Segundo Tomás, não pode haver verdadeira virtude sem a caridade, pois ela é considerada uma virtude absolutamente verdadeira enquanto ordenada ao bem principal do homem, que é Deus. Portanto, Tomás considera que as virtudes teologais, consistindo em alcançar a regra primeira, que é Deus, são mais excelentes que as virtudes morais e intelectuais, que consistem em alcançar a razão humana. É importante ressaltar que

[4] Nota de rodapé da Suma, v. V, q.4, a.1. Edições Loyola, p. 96.

Tomás de Aquino, no *Tratado da caridade*, ressalta a excelência dessa virtude em relação às demais, mas considera também a virtude da prudência como excelência diante das virtudes morais. A virtude moral da prudência é a única das virtudes a apresentar um caráter explicitamente racional, ou mesmo intelectual. A principal intenção é buscar compreender, no *Tratado da prudência* de Tomás de Aquino, a importância que este concede a tal virtude, retomando justamente sua concepção racional e dinâmica, perdida devido a um domínio de uma moral da consciência na teologia desde o século XVII.

3 A Virtude da Prudência

Carlos Nascimento ressalta que a phrónesis-prudência foi o centro da análise da práxis por Aristóteles e foi posta por Tomás em lugar bem privilegiado e, apesar de apresentar pontos de divergência da concepção aristotélica, esta não fica reduzida a uma "rotina moral". De acordo com as concepções agostinianas no *Da Trindade*, a prudência é mencionada junto com as três outras virtudes cardeais e consiste em "precaver as insídias". O que realmente provocou uma substancial mudança no estudo da prudência por meio primeiramente de Alberto Magno, primeiro ocidental a fazer um comentário integral desta, foi a introdução do livro VI da *Ética a Nicômaco* na Europa Ocidental. É justamente a esses comentários que Tomás se reporta. A função da virtude da prudência é alcançar a razão em si mesma, e fazer com que ela alcance também o meio termo nas operações ou paixões humanas. Tomás inicia seu *Tratado da prudência* afirmando que a prudência reside propriamente na razão e que é próprio dela conhecer o futuro a partir das coisas presentes e futuras. Cabe, portanto, ao prudente auxiliar na ordenação ou impedimento das coisas

que devem ser feitas no presente e seu mérito está no fato dessa aplicação contingente, que é o fim da razão prática. A exemplo de Aristóteles, Tomás afirma que a prudência é a reta razão do agir e, sendo assim, está presente na razão prática, pois como vimos acima, o papel da razão prática é conceder ao homem a possibilidade de conhecer as realidades contingentes, e estas ficam à mercê da vontade. É próprio do prudente, portanto, o poder aconselhar bem, e o conselho versa sobre as coisas que devemos fazer para alcançar um fim. Ora, a razão dessas coisas é a razão prática. É, pois, evidente que a prudência consiste exclusivamente na razão prática. Mas como está presente nos atos humanos, a prudência não se concebe como sabedoria absoluta. Como o fim da razão prática é a aplicação à ação, é necessário que o prudente conheça tanto os princípios universais da razão como os singulares, que são o objeto das ações, e que pela experiência são reduzidos a um número de casos mais frequentes. Compete a virtude da prudência o papel de aplicar a reta razão à ação. Tomás concede a ela também a noção própria de virtude moral, sendo que exige a retidão do apetite e produz a potência de agir bem, sendo, portanto, a causa do exercício da boa ação. Além disso, classifica a prudência como uma virtude especial, pois tem como objeto o que deve ser feito, o que tem sua existência no próprio agente.

Tomás afirma que, segundo Aristóteles, a virtude moral torna reta a intenção do fim, a prudência, os meios ordenados ao fim. As virtudes morais, portanto, tendem ao fim que é estabelecido pela *sindérese*[5] (ou razão natural) que tem função específica de colocar a prudência em movimento, e esta, porém, movimenta as demais

[5] Devemos lembrar que o conceito de *sindérese* é completamente estranho ao pensamento aristotélico. Tomás de Aquino postula a *sindérese* como um princípio intelectual na esfera prática, dos preceitos da lei natural.

virtudes morais, tornando-se, portanto, uma espécie de equilíbrio para elas. Seguindo os passos de Tomás, podemos constatar que o ato principal da prudência é ordenar ou comandar. Mas além dele, existem outros dois atos fundamentais para compreender qual a função específica da prudência, que são o *deliberar*, ao qual compete a descoberta, porque deliberar é procurar, e o *julgamento* relativo ao que foi descoberto, o que é função da razão especulativa. O que podemos verificar principalmente é a capacidade racional que Tomás atribui ao homem, pois este, por meio da virtude da prudência, tem total responsabilidade sobre seus atos, tendo, portanto, plenas condições de ponderar antes de qualquer ação, pois, segundo ele, todo ser humano é dotado de prudência. Como é próprio da virtude da prudência deliberar, julgar e ordenar sobre aquilo que se aplica a determinada ação, segundo Tomás, está claro que a prudência visa não somente o bem particular, mas também o bem comum. Mas é importante ressaltar que Tomás faz uma distinção entre 03 tipos de prudência: uma falsa prudência que é aquela em que a pessoa se dispõe em vista de um fim mal; a prudência que é verdadeira, mas é imperfeita, primeiro porque este fim não é o bem para toda vida humana; e a terceira prudência, verdadeira e perfeita, ou seja, aquela que delibera, julga e comanda retamente em vista do fim bom da vida toda. Tais indagações nos mostram que no agir ético de Tomás de Aquino, não basta dizer sou prudente somente analisando um fato isoladamente. Devo sempre contar com o auxílio das demais virtudes morais para que possa prevalecer em mim uma vontade reta. Mas Tomás lembra que ninguém pode ser virtuoso se não possui a prudência, pois as virtudes são necessariamente conexas. Como a prudência inclui o conhecimento dos princípios universais, estes não são naturais, mas sim descobertos pela experiência ou pela instrução para que

sejam aplicados no contingente. Além dessa “disposição estável” e de “boas disposições naturais” o que permite ao homem se expor às situações mais desconcertantes é justamente este exercício que faz com que a virtude de prudência se aperfeiçoe cada vez mais, pois esta não consiste unicamente no conhecimento, mas também na vontade, sendo que seu ato principal é comandar, ou seja, aplicar o conhecimento ao desejo e à ação.

4 Conclusão

Com a colaboração tanto por parte da tradição cristã como também de todo arcabouço da tradição filosófica, a proposta de Tomás foi principalmente dar ênfase ao papel da razão no exercício do ato moral na perspectiva das tendências tanto “intelectualista” como “voluntarista” a partir do século XI. Essa plena integração do humanismo grego na história do humanismo cristão dentro de seu sistema moral confere a Tomás de Aquino na sua vocação teológica e filosófica o título de Doutor da Igreja.

Tomás recupera toda concepção teleológica de Aristóteles. Um ponto importante para as discussões contemporâneas é a distinção entre duas concepções de razão: razão especulativa ou teórica, que trata das coisas necessárias em busca de verdades universais, e razão prática, que trata das coisas contingentes, nas quais se compreendem as operações humanas. Algumas correntes filosóficas tentam resgatar a unidade, recuperando a cisão entre teoria e prática.

Tomás de Aquino revela um caráter altamente sistemático em sua reflexão, pois demonstra uma grande perícia com as diversas fontes utilizadas por ele. Não se limita a “batizar Aristóteles”,

mas constrói sua própria teoria, utilizando as diversas concepções aristotélicas acerca da ética, principalmente por meio da obra *Ética a Nicômaco*. Devido a atual perplexidade ética, pois em nosso tempo ela tem sido vítima de grande desqualificação, ficando muitas vezes reduzida a uma simples cautela, resta caracterizado a importância de recuperar o papel da phrónesis-prudência aristotélica, que no pensamento de Santo Tomás de Aquino esteve sempre em local privilegiado, como Aristóteles o reservara. Apesar da reconhecida distinção da proposta de Tomás de Aquino da concepção aristotélica, a prudência não fica reduzida a uma "rotina moral", mas como vimos, Tomás atribui ao homem uma capacidade racional; por meio da virtude da prudência, tem total responsabilidade sobre seus atos, possuindo, portanto, plenas condições de ponderar antes de qualquer ação, pois, segundo ele, todo ser humano é dotado de prudência.

11- EXTRATOS

A última e perfeita bem-aventurança não pode estar senão na visão da essência divina. O homem não é perfeitamente bem-aventurado quando ainda lhe fica algo para desejar e querer. O intelecto humano conhece de Deus apenas que ele existe. Permanece nele ainda o desejo de conhecer a causa. Por isso, não é perfeitamente bem-aventurado, pois, para a perfeita bem-aventurança requer-se que o intelecto atinja a essência mesma da primeira causa (AQUINO, 2003, p. 78 e 79).

O primeiro princípio da razão prática está fundamentado na razão de bem e é o seguinte: o bem é aquilo que todos apetecem. Portanto, este é o primeiro preceito da lei: o bem deve ser praticado e procurado e o mal deve ser evitado. Sobre isso estão fundamentados todos os preceitos da lei da natureza (AQUINO, 2004, p. 562).

Deve-se considerar, entretanto, que uma coisa tende para o fim por sua ação ou por movimento, de duas maneiras: primeira, como o homem, que por si mesmo se move para o fim; segunda, como movida por outro para o fim. Portanto, os que são dotados de razão movem-se para o fim, porque têm o domínio de seus atos pelo livre-arbítrio, que é a faculdade da vontade e da razão. É próprio da natureza racional tender para o fim agindo por si mesma (AQUINO, 2003, p. 34).

Devemos considerar que os seres dotados de conhecimento distinguem-se dos que não o são. A natureza do ser que não conhece é mais restrita e limitada, ao passo que a dos que são dotados de conhecimento tem maior amplitude e extensão (AQUINO, 2003, p. 316).

Ora, a razão de que é possível eleger ou não pode-se compreender pelo duplo poder do homem: ele pode querer e não querer, fazer e não fazer. E a razão disso está no poder próprio da razão. Tudo aquilo que a razão pode apreender como bem, para isso a vontade pode tender, não somente querer ou agir, como também não querer e não agir. Assim, pode apreender cada um desses bens como capaz de ser eleito ou rejeitado (AQUINO, 2003, p. 194).

O filósofo define o hábito como uma disposição segundo a qual alguém se dispõe bem ou mal, e no livro II da Ética diz que é segundo os hábitos que nos comportamos em relação com as paixões, bem ou mal. Quando, pois, é um modo em harmonia com a natureza da coisa, então tem a razão de bem; e quando em desarmonia, tem a razão de mal (AQUINO, 2003, p. 40).

Para compreender a sindérese é preciso considerar que o raciocínio humano, sendo uma espécie de movimento, procede da intelecção de algumas coisas naturalmente conhecidas sem pesquisa racional como um princípio imóvel e termina igualmente em uma intelecção, na medida em que, mediante princípios naturalmente conhecidos por si mesmos (hábito natural), julgamos as conclusões que encontramos raciocinando, no caso da razão prática, sobre as coisas que tem relação com a ação (AQUINO, 1980, p. 713).

É necessário, pois, que lhes sejam acrescentados por Deus certos princípios pelos quais ele se ordene a bem-aventurança sobrenatural, tal como está ordenado ao fim que lhe é conatural por princípios naturais que, porém, não excluem o auxílio divino. Ora, esses princípios se chamam virtudes teologais, primeiro por terem Deus como objeto, no sentido que nos orientam retamente para ele; depois por serem infundidos só por Deus; e, finalmente, porque essas virtudes são transmitidas unicamente pela revelação divina, na sagrada escritura (AQUINO, 2004, p. 173).

Daí resulta que a caridade é mais excelente que a fé e a esperança e, por conseguinte, que todas as outras virtudes. Assim também a prudência, que alcança a razão em si mesma, é também mais excelente que as outras virtudes morais, as quais alcançam a razão na medida em que a prudência se constitui como meio termo nas operações ou paixões humanas (AQUINO, 2004, p. 304).

A prudência é a reta razão do que deve ser feito. Portanto é necessário que o ato principal da prudência seja o ato principal da razão orientado ao que deve ser feito. Nela se distinguem três atos: o primeiro é deliberar, ao qual compete a descoberta, porque deliberar é procurar. O segundo ato é o julgamento relativo ao que foi descoberto, o que é função da razão especulativa. Mas a razão prática, ordenada a ação efetiva, vai mais longe e é seu terceiro ato, comandar. Este ato consiste em aplicar à ação o resultado obtido na descoberta e no julgamento. E porque este ato está mais próximo do fim da razão prática, segue-se que este é o ato principal da razão prática e, conseqüentemente, da prudência (AQUINO, 2004, p. 598).

É impossível estar a bem-aventurança do homem em um bem criado. A bem-aventurança é um bem perfeito, que totalmente aquieta o desejo, pois não seria o último fim, se ficasse algo para desejar. O objeto da vontade, que é o apetite humano, é o bem universal, como o objeto do intelecto é a verdade universal. Disto fica claro que nenhuma coisa pode aquietar a vontade do homem senão o bem universal. Mas tal não se encontra em bem criado algum, a não ser só em Deus, porque toda criatura tem bondade

participada. Por isso, só Deus pode satisfazer plenamente a vontade humana (AQUINO, 2003, p. 61).

De dois modos é movida a vontade: quanto ao exercício do ato e quanto à especificações do mesmo, que são pelo objeto. Pelo primeiro modo, a vontade não é movida necessariamente por objeto algum, porque pode alguém não pensar em objeto algum, e conseqüentemente não ter o ato de o querer. Quanto ao segundo modo de moção, a vontade é necessariamente movida por um objeto, mas por outro não. Se é proposto a vontade um objeto que seja universalmente bom e segundo todas as considerações, a vontade necessariamente tenderia para ele, se está querendo algo, mas não poderia querer o oposto. Se, porém, ela propõe a si um objeto que não seja bom segundo todas as considerações, não tenderia necessariamente para ele. Como a falta de qualquer bem tem a razão de não-bem, por isso, só aquele bem perfeito, ao qual nada falta, é o bem que a vontade não pode deixar de querer, e este bem é a bem-aventurança (AQUINO, 2003, p. 164).

A virtude designa certa perfeição da potência. Mas a perfeição de uma coisa é considerada, principalmente, em ordem do seu fim. Ora, o fim da potência é o ato. Portanto, a potência será perfeita na medida em que é determinada por seu ato. As potências racionais próprias do homem não são determinadas a uma coisa só, antes se prestam, indeterminadamente, a muitas coisas. Ora, é pelos hábitos que elas se determinam aos atos. Por isso as virtudes humanas são hábitos (AQUINO, 2003, p. 95).

Para agir bem, é necessário que não só a razão esteja bem disposta pelo hábito da virtude intelectual, mas que a potência apetitiva também o esteja pelo hábito da virtude moral. Tal como o apetite se distingue da razão, assim também a virtude moral se distingue da intelectual. E como o apetite é princípio dos atos humanos enquanto participa, de algum modo, da razão, assim o hábito moral tem a razão de virtude humana, na medida em que se conforma com a razão (AQUINO, 2004, p. 132).

Entre as vitudes teologais, será mais excelente aquela que mais alcançar a Deus. Ora, a fé e a esperança alcançam Deus na medida

em que recebemos dele ou o conhecimento da verdade ou a posse do bem. Mas a caridade alcança Deus para que nele permaneça e não para que dele recebamos algo (AQUINO, 2004, p. 304).
No que têm o uso da razão (a prudência) se encontra em ato com respeito às coisas necessárias para a salvação; e pelo exercício ela merece o aumento até chegar à perfeição, com as outras virtudes. Por isso o Apóstolo diz: o alimento sólido é para os adultos que, em virtude do costume, têm os sentidos exercitados no discernimento do bem e do mal (AQUINO, 2004, p. 609).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Qual a influência da tradição filosófica e teológica no pensamento de Tomas de Aquino?

2) Na estrutura do agir ético proposto por Tomas de Aquino, qual a importância das virtudes?

3) Que distinção que Tomas de Aquino faz entre virtudes morais, intelectuais e teologais?

4) Por que a virtude da prudência é considerada por Tomás como uma virtude especial?

5) Estabeleça uma distinção entre a definição de prudência proposta por Tomás de Aquino e a phronesis prudência de Aristóteles:

IV- SUGESTÃO DE LEITURA

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Volume I. São Paulo: Loyola, 2001.

________. *Suma Teológica.* Volume III. São Paulo: Loyola, 2003.

________. *Suma Teológica.* Volume IV. São Paulo: Loyola, 2005.

________. *Suma Teológica.* Volume V. São Paulo: Loyola, 2004.

BOFF, Leonardo. *Ética e moral; a busca por fundamentos.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

GARDEIL, H. D. *Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino.* Tradução Pe. Augusto J. Chiavegato. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. "A Prudência Segundo Tomás de Aquino". *Revista Síntese Nova Fase.* v. 20 n. 62. Belo Horizonte, 1993, p. 365-385.

RASSAM, Joseph. *Tomás de Aquino.* Lisboa: Edições 70, 1969.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia;* antigüidade e idade média. São Paulo: Paulus, 1990.

THONNARD, F. J. *Compêndio de história da filosofia.* Tradução de Valente Pombo. São Paulo: Editora Herder, 1968.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino;* sua pessoa e sua obra. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

VAZ, H. C. de Lima. *Escritos de filosofia IV:* Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 2002.

ZINGANO, Marco. “A alma em Aristóteles; a expressão da complexidade da vida”. *Revista Mente Cérebro e Filosofia*. 1. ed. São Paulo: Duetto Editorial, p. 57.

SANTO AGOSTINHO: DO MANIQUEÍSMO AO LIVRE ARBÍTRIO

Igor Diniz Pereira[6]

1- COMENTÁRIO

1 O Maniqueísmo

Não é raro hoje em dia ouvirmos em programas de televisão conversas cotidianas com o termo "Maniqueísmo". Mas, será que sabemos realmente do que trata esta palavra? Em que consiste a ideia maniqueísta?

No estudo de Santo Agostinho é fundamental que façamos uma breve apresentação da temática maniqueísta, posto que o filósofo foi adepto desta tradição maniqueísta durante quase dez anos e, após sua conversão ao cristianismo, passou a combater e refutar veementemente a doutrina maniqueísta. Este antagonismo latente entre o autor e a tradição maniqueísta influenciou de maneira definitiva uma grande parte das obras e escritos filosóficos de Santo Agostinho. Por isso, faremos uma introdução ao pensamento Maniqueu para que possamos visualizar posteriormente com mais clareza as divergências entre o pensamento maniqueísta e as ideias agostinianas.

O Maniqueísmo foi uma espécie de filosofia e religião que teve início próximo da data de 216 d.C. com nascimento de Mani. Este seria (como podemos encontrar nos seus próprios escritos)

[6] Por haver trancado a matrícula no curso, o estagiário foi substituído antes do término do projeto por Guilherme dos Santos, aluno do 2º ano, que contribuiu com a revisão final do presente texto, inserindo os extratos que faltavam.

uma espécie de messias que tivera sido anunciado por Jesus Cristo, e também o mensageiro de uma nova religião que viria a ser chamada de maniqueísmo, religião esta que se difundiu no mundo, mesmo depois da morte do profeta Mani, por grande parte da Ásia, Europa e África.

O foco principal desta religião consiste em tentar explicar de que maneira podemos justificar as desgraças do mundo, tendo o entendimento e a crença de que existe um Deus superior, soberano – que é detentor de todo o bem do mundo –, ou seja, como pode existir a maldade no mundo, as desgraças, sendo que Deus é o próprio bem? Ou: seria Deus a causa do mal?

A questão que será tratada por Santo Agostinho em relação ao maniqueísmo encontra-se enraizada neste impasse como podemos observar no relato agostiniano em seu livro *As confissões,* no qual ele relembra quais eram suas angústias no tempo em que seguia a doutrina maniqueísta:

> Com efeito, quando meu espírito se esforçava por voltar a fé católica, sentia-se repelido, porque a opinião que formava da fé católica não era exata [...] . Parecia-me injusto crer que não tivésseis criado nenhum mal do que acreditar que provisse de Vós a sua natureza tal qual eu imaginava. Com efeito, o mal aparecia à minha ignorância não só como substância mas como substância corpórea, já que na minha mente não podia formular a idéia senão de um corpo sutil difundido pelo espaço [...]. Daqui deduzia eu a existência de um certa substância do mal que tinha uma massa feia e disforme – ou fosse grosseira como a que chamam terra ou tênue e sutil como o ar – a qual eu julgava ser o espírito maligno investindo a terra. E porque a minha piedade, como quer que ela fosse me obrigava crer que a bondade de Deus não criou nenhuma natureza má, estabelecia eu duas substâncias opostas a si mesmas, ambas infinitas: a do mal, mais diminuta, e a do bem, mais extensa. Deste princípio pestilencial provinha as restantes blasfêmias (SANTO AGSOTINHO, 1955, *apud* COSTA, 2003, p.39).

Para resolver a questão proposta anteriormente, os maniqueus sugeriram uma concepção dualista da realidade, uma divisão entre bem e mal, para que Deus não fosse responsabilizado pelos males do mundo, ou seja, retirar de Deus a proveniência do mal.

Para argumentar em defesa desta teoria ensinavam que coabita no mundo a natureza boa (proveniente de Deus) e a natureza má, ou, matéria má, e evidenciam que o mal e o bem possuem potências e forças em pé de igualdade, porém o bem (luz) é maior em quantidade e possui beleza, inteligência, ao contrário do mal.

Entendendo que o homem possui uma natureza má intrínseca em sua alma, os maniqueus acreditavam ter a reposta para o mal moral, para justificar as más ações dos homens. De acordo com o livro *Maniqueísmo, história, filosofia e religião*, tratando desta resposta maniqueísta ao problema do mal moral:

> ali as pessoas acreditavam ter encontrado uma resposta para o problema do mal moral no homem, posto que nesta acreditava-se com intensidade que o homem não era totalmente livre, pois uma de suas partes, o corpo ou a matéria, era ontologicamente má, sendo o homem deterministicamente condenado a praticar o mal, conforme diz Santo Agostinho em uma de suas obras antimaniquéias, *Sobre as duas almas, contras os maniqueus,* ao narrar a sua condição enquanto maniqueu:
> Acreditava eu que minha liberdade somente poderia se identificar com uma parte de mim mesmo, a minha alma boa. A outra, a maior parte de mim mesmo, era totalmente estrangeira a este oasis de pureza. A febre de minhas paixões, minhas cóleras, minha sexualidade, meu corpo, fonte de corrupção, e tudo mais, pertence ao universo onde prolifera a natureza má (COSTA, 2003, p. 89).

Concluímos, portanto, que para os Maniqueístas o mal é determinístico, materialista; não é de responsabilidade do homem ou fruto de sua livre escolha. O mal maniqueísta é natural, é a matéria má pecando em nós.

2 O Livre-Arbítrio

Santo Agostinho, ao longo de seu árduo trabalho filosófico e sua conversão ao cristianismo, desenvolveu a tese do Livre-Arbítrio para explicar o impasse relativo ao mal moral que antes, durante o tempo em que seguia a doutrina maniqueísta, não conseguia explicar. A tese agostiniana do livre-arbítrio consiste basicamente nos conceitos de liberdade e vontade livre.

O voluntarismo é de suma importância para entendermos por que razão os homens agem mal, pois é na vontade corrompida que, segundo o autor, consiste o mal moral ou o pecado. Vale a pena ressaltarmos que ao tratar do pensamento de Santo Agostinho sempre devemos nos atentar ao plano de fundo em que este se apoia - sua devoção católica, cristã, teísta, por isso é cabível sempre que fizermos alusões a Deus, entender como bem, e ao mal como pecado.

Se para os maniqueus o mal era uma substância, uma matéria intrínseca à natureza humana, para Santo Agostinho, após sua conversão ao cristianismo, não era assim. Agostinho defende a ideia de que não existe uma natureza má. O mal, para o filósofo em questão, seria algo com menor porção de bem, ou a ausência de bem, e não uma realidade em si mesma.

Quando o autor tenta explicitar acerca do mal moral, das más ações dos homens no mundo, ele nos apresenta o livre-arbítrio, que seria, segundo o autor, a liberdade concedida por Deus aos homens. Neste contexto do livre-arbítrio encontra-se nossa vontade,

e segundo ele o homem bom, aquele que goza da paz da vida situada nas boas ações, utiliza da boa vontade, da razão, para praticar suas ações. A boa vontade seria aquela praticada com amor às coisas eternas e atemporais, que, no limite, podemos entender como Deus. Sendo assim, qual seriam as ações que, de fato, poderíamos vincular ao mal moral? De acordo com o autor, o mal moral seria o fruto de ações praticadas com uma vontade corrompida. A vontade corrompida seria toda a ação que o homem pratica visando uma segunda classe de amor, o amor enquanto sinônimo de paixões, ou libido, o amor às coisas mundanas, corpóreas e temporais. Nesta passagem da obra de Santo Agostinho, *O livre-arbítrio*, vemos a diferença entre o bem e o mal:

> Agora é o momento de examinarmos com cuidado se cometer o mal é outra coisa do que menosprezar e considerarmos os bens eternos – bens dos quais a alma goza por si mesma e atinge também por si mesma e aos quais não pode perder, caso os ame de verdade –, e ir em busca dos bens temporais como se fossem bons e admiráveis. Bem esses experimentados com o corpo, a parte menos nobre dos homens, que nada tem de seguro. Para mim, todas as más ações, isto é, nossos pecados, podem estar vinculados nesta categoria (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 68).

A partir deste raciocínio iniciamos uma nova questão, pois vimos ser no livre-arbítrio, concedido por Deus, a ocasião onde encontramos o pecado. Em nossa vontade livre está a nossa escolha de proceder bem ou mal, a questão que nos resta, portanto, é investigar se, posto que é no livre-arbítrio que a má ação se encontra, seria o livre arbítrio um mal?

Será que, para Santo Agostinho, Deus seria responsável por ter criado e nos concedido algo de mal? Haveria alguém em quem poderíamos responsabilizar pelos males do mundo?

3 O Livre-Arbítrio é um mal?

Tendo em vista que para Agostinho Deus é o sumo bem, o provedor de todos os bens do mundo, seria difícil entender que o filósofo acreditaria que o livre-arbítrio, ou qualquer outro bem concedido por Deus, seria um mal.

> Ora, todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus. Considera agora, de onde pode proceder aquele movimento de aversão que nós reconhecemos construir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus. (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 143).

A justificativa encontrada pelo autor da obra *O Livre-arbítrio*, para o mal moral, lhe fornece subsídios para uma argumentação que refutará a tese maniqueísta de que o homem possui uma natureza má, e já que esta natureza pertence ao homem, ao proceder de forma má, o homem não possui responsabilidade por suas ações.

O argumento agostiniano entende o livre-arbítrio como um bem concedido por Deus, pois a ação humana só é capaz de possuir valor e ser merecedora de louvor caso seja fruto da livre escolha do homem, da razão humana. A vontade de seguir nossa razão e proceder de forma boa, ou não é mérito, ou demérito do homem. Assim, Santo Agostinho retira de Deus qualquer possibilidade de ser responsável pelas ações humanas e deixa aos homens a responsabilidade por seus atos. O homem é detentor de sua livre escolha.

Entende-se, portanto, segundo o autor, que tudo o que existe no mundo é proveniente de Deus, assim, o livre-arbítrio também

o é; porém, mesmo que seja na ocasião do livre-arbítrio que o pecado se encontre, não podemos classificá-lo como um mal. O livre-arbítrio, para o autor, é um bem, mas não em total perfeição e excelência; é um bem e a condição necessária para sermos livres e responsáveis por nossas ações.

11- EXTRATOS

Buscava a origem do mal, mas buscava-a erroneamente. E, ainda mesmo nessa indagação, não enxergava o mal que nela havia. Obrigava a passar, ante o olhar do meu espírito, todas as criaturas, tudo o que nelas podemos ver como a terra, o mar, o ar, as estrelas, as árvores e os animais sujeitos à morte, bem como aquilo que não vemos nela, como firmamento do céu, todos os anjos e todos os espíritos celestes. Mas, como se estes últimos fossem corpóreos, a minha imaginação colocou-se a uns nuns lugares e outros em outros (SANTO AGOSTINHO, 2000, p. 176).
Deste modo já vós, ó meu Auxílio, me tínheis libertado daquelas prisões. Entretanto buscava, sem êxito, a origem do mal. Porém não permitíeis que eu, nas ondas do pensamento, me apartasse daquela fé pela qual acreditava na vossa existência, na vossa substância inalterável, na vossa providência para com os homens, e na vossa justiça. Cria em Jesus Cristo, vosso Filho, na Sagrada Escritura, que a autoridade da vossa igreja recomenda. Cria que Vós estabelecestes um caminho de salvação para com os homens em direção àquela vida que começa após a morte.
Salvos e bem arraigados, no meu coração, estes princípios, investigava angustiosamente a origem do mal. Que tormentos aqueles do meu coração parturiente! Quantos gemidos meu Deus! (SANTO AGOSTINHO, 2000, p.181).
Ag. Se um homem matar a outro, não por desejo de conseguir alguma coisa, mas pelo temor de que lhe suceda algum mal? Não seria esse homem homicida?

Ev. Certamente o seria. Mas nem por isso sua ação deixaria de ser dominada pela concupiscência. Pois aquele que mata um homem levado pelo medo, deseja, sem dúvida, viver sem medo (SANTO AGOSTINHO, 1995 p. 33).

Ag. Com efeito, desejar vida sem temor, não só é próprio de homens bons, como também dos maus. Com esta diferença, porém: os maus, ao contrário, desejam uma vida sem temor, para gozar plena e seguramente de tais coisas, e para isso esforçam-se de qualquer modo para afastar todos os obstáculos que o impeçam. Levam então vida criminosa e perversa – vida que deveria antes ser chamada de morte.

Ev. Confesso meu erro, e alegro-me muito de haver compreendido claramente a natureza desse desejo culpável que se chama paixão. Agora, vejo com evidência em que consiste esse amor desordenado por aquelas coisas terrenas que se podem perder contra a própria vontade (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 35).

Desse modo, o homem torna-se orgulhoso, curioso e dissoluto, e fica sujeito a um tipo de vida a qual, em comparação à vida superior anteriormente descrita, é antes morte. Apesar de tudo é claro que sua vida continua submissa ao governo da Providência Divina, que põe todas as coisas em seu lugar e retribui a cada um conforme os seus méritos (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 141).

Com efeito, não pode existir realidade alguma que não venha de Deus. De fato, em todas as coisas nas quais notares que há medida, número e ordem, não hesites em atribui-las a Deus, como seu ator. Aliás, a um ser ao qual tiveres retirado completamente esses três elementos, nele nada restará. Absolutamente. Porque mesmo se nele permancesse um começo qualquer de perfeição desde que aí não encontres mais a medida, nem o número, nem a ordem: visto que em toda parte onde se encontrarem esses três elementos existe a perfeição plenamente realizada – tu deverias retirar mesmo um início de perfeição que parecesse até ser apenas certa matéria oferecida ao artífice para que trabalhe com ela e a aperfeiçoe. Porque – se a perfeição em sua realização completa é um bem – o começo dessa perfeição já é certo bem. Assim, se acontecesse a supressão total do bem, o que restaria não é um quase nada, mas sim um absoluto nada.

Ora, todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus. Considera agora, de onde pode proceder aquele movimento de aversão que nós reconhecemos construir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 142-143).
Ag. Penso, portanto, que tu te lembras como em nosso primeiro diálogo (I,11,21) ficou suficientemente estabelecido que nada pode sujeitar o espírito à paixão, a não ser a própria vontade. Porque nem um agente superior nem um igual podem constrangê-la a esse vexame, visto que seria injustiça. Tampouco um agente inferior, porque esse não possui poder para tal. Resta, portanto, que seja próprio da vontade aquele movimento pelo qual ela se afasta do criador e dirige-se às criaturas, para usufruir delas. Se, pois, ao declarar esse movimento culpável (e para ti apenas duvidar disso parecia irrisório), certamente, ele não é natural, mas voluntário (SANTO AGOSTINHO, 1995, p.149-150).
Ag. Considera, agora, eu te rogo, com quanta cegueira dizem: "Se Deus previu minha vontade futura – visto que nada pode acontecer senão o que ele previu – é necessário que eu queira o que ele previu. Ora se isso fosse necessário, não seria mais voluntariamente que eu quis – forçoso é reconhecê-lo -, mas por necessidade." Ó insólita loucura! Pois como não pode acontecer nada senão o que foi previsto por Deus – a vontade da qual ele previu a existência futura é vontade livre (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 157).
Ev. Eis que agora não nego mais, antes admito que tudo o que Deus previu aconteceu necessariamente. Mas se ele previu os nossos pecados, foi de tal forma que haveríamos de guardar nossa vontade. E esta não deixa de ser livre, e estar sempre posta sob nosso poder (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 159).
Constitui um erro comum à maioria dos homens quando, ao conceber-me seu espírito a existência de relidades melhores, não as procura com os olhos corporais, em seus lugares próprios. Seria por exemplo, como se alguém, percebendo pela razão a perfeita redondeza do círculo, se irritasse por não o encontrar em uma voz,

caso ainda não tivesse visto nenhum outro corpo redondo além dessa futura. Semelhantes a esse homem são aqueles que vêem em sua mente, por uma idéia verdadeira que uma criatura seria melhor, se, mesmo dotada de vontade livre, ficasse sempre fixa em Deus, sem nunca haver de pecar. E de outro lado, ao constatar os pecados dos homens, se contristassem, não de que eles continuem a pecar, mas de que tenham sido criados de tal modo que sempre quiséssemos gozar de sua imutável verdade, sem jamais aceitar o pecado (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 165).

Caso a vontade livre não devolver a Deus o que lhe deve pela prática da virtude, dará glória a Deus por um justo castigo. (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 200).

Ninguém é responsável pelo que não recebeu. Contudo, é culpado, com justiça, se não fizer o que devia. Ora, é dever fazê-lo quem recebeu uma vontade livre e uma capacidade suficientemente grande para isso (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 202).

Ag. Mas enfim, anteriormente à vontade, qual poderia ser a causa determinante da vontade? Realmente, ou bem é a vontade ela mesma, e não se sai dessa raiz da vontade; ou bem não é a vontade, e então não há pecado algum. Logo, ou a vontade é a causa primeira do pecado, e nenhum pecado será causa primeira do pecado, e a nada se pode imputar justamente o pecado a não ser a quem seja dono da vontade. Ou, afinal, a vontade não será mais a causa do pecado e, assim, não haverá mais pecado algum (SANTO AGOSTINHO, 1995, p. 207).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO:

1) Explique em que consiste a concepção dualista de mundo proposta pelo Maniqueísmo.

2) Na tradição maniqueísta, o mal moral no mundo é de responsabilidade do homem?

3) Em quais conceitos consiste a tese do livre-arbítrio proposta por Santo Agostinho?

4) De acordo com Santo Agostinho, seria o livre-arbítrio um bem ou um mal?

5) Demonstre como Santo Agostinho explica a proveniência das más ações no mundo.

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 1995.

______. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).

______. *A Natureza do bem*. 2.ed. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

ARENDT, Hannah. *O Conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O Problema do mal em Santo Agostinho:* apropriação e superação do Neoplatonismo. *In*: BAUCHWITZ, Oscar (Org.). *O Neoplatonismo*. Natal: Argos, 2001.

______. *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNIAP, 2002.

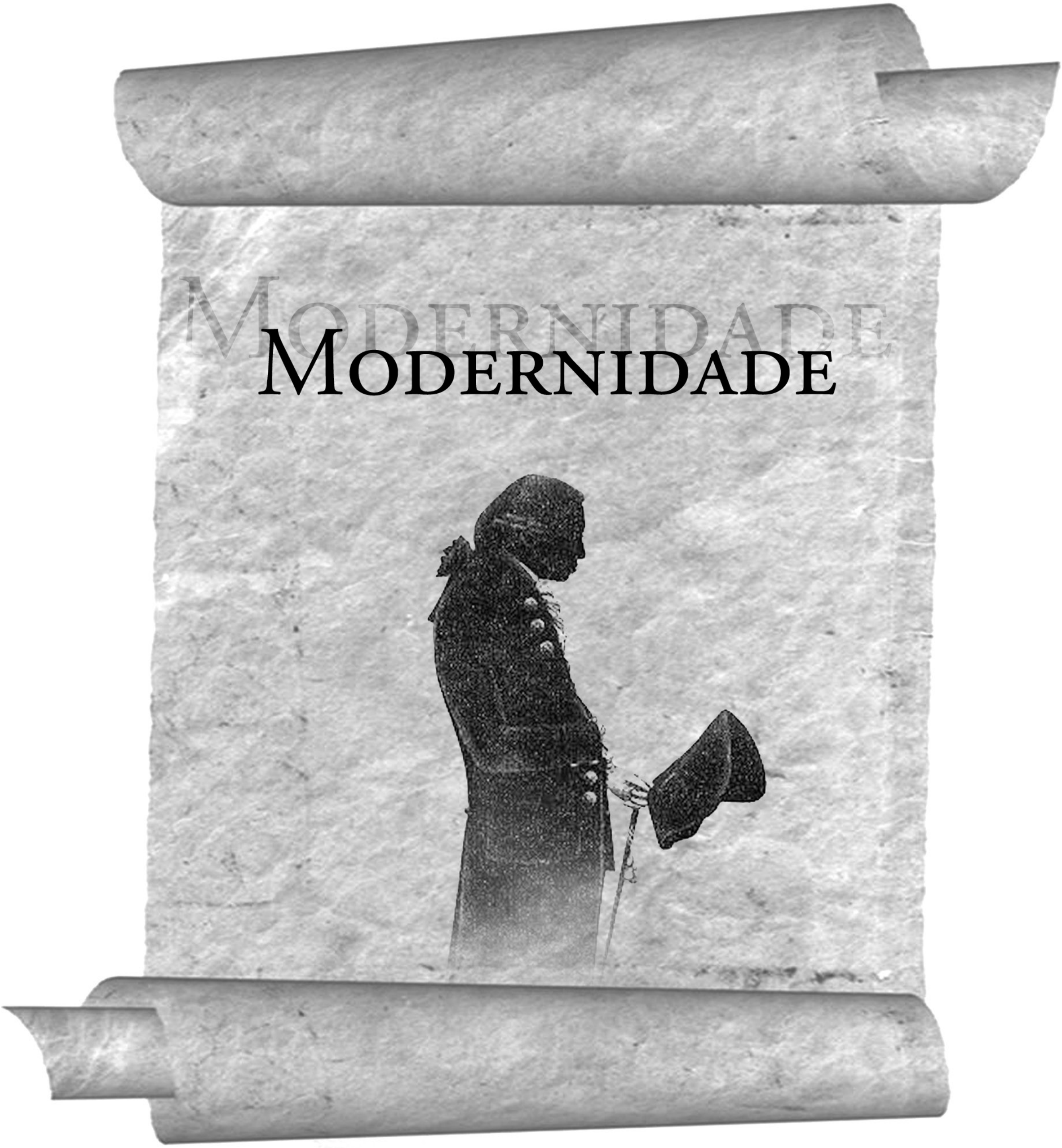
______. *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2003.

GILSON, Etiene. *A filosofia na idade média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

______. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

MARROU, Henry; BONNARDIÈRE, A.M.L. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Tradução de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1957.

Modernidade



MONTAIGNE E O CETICISMO

Francisco Prado Rosa

1- COMENTÁRIO

1 Introdução ao Ceticismo

Michel de Montaigne nasceu em 28 de fevereiro de 1533, no castelo de Montaigne na França. Em 1570, completou os primeiros dois volumes de sua obra intitulada *Ensaios*, e a publicou em 1580, republicando-a depois em 1588 numa edição aumentada, incluindo o livro três.

Dentro dos *Ensaios* trabalharemos com o capitulo XII do livro segundo, intitulado *Apologia de Raymond Sebond*. Neste ensaio podemos verificar argumentos que mostram os flertes do filósofo com o ceticismo. O ceticismo surgiu na Grécia, um dos seus idealizadores foi Pirro de Elis (360 a.C-275 a.C), e, anos mais tarde, na segunda metade do século II e início do século III, um médico e filósofo grego chamado Sexto Empírico desenvolveu ainda mais essa doutrina com sua obra *Hipóteses pirrônicas*. No ensaio *Apologia de Raymond Sebond,* Montaigne apresenta vários argumentos que levam à incerteza sobre a apreensão de um conhecimento verdadeiro. Para isso, o método escolhido pelo filósofo é o de adversar a toda razão uma razão igual, a fim de negar o dogmatismo e instaurar a dúvida em relação às teorias que se apresentam, pretendendo ter encontrado a verdade absoluta.

O ceticismo ficou durante um longo período no esquecimento,

praticamente toda a idade média. Dito isto, foi apenas no século XV, na Itália, que se colocou a obra de Sexto Empírico. E um pouco mais tarde, com a tradução desta para o latim, o ceticismo voltou a ser empregado novamente nas discussões filosóficas da época. Montaigne é considerado o principal responsável pela ampla divulgação do ceticismo no início da idade moderna durante o renascimento.

Realizaremos aqui uma breve reconstrução dos argumentos de Montaigne no ensaio *Apologia de Raymond Sebond,* em que ele critica a vaidade do homem por ser homem, ser dotado de razão, e ter a posse da ciência e a aproximação desses argumentos ao ceticismo antigo de Pirro e Sexto Empírico.

Montaigne, realizando uma vontade de seu pai, traduziu do espanhol para o francês a obra do teólogo catalão Raymond Sebond, intitulada *Teologia natural*, e, enquanto se dedicava a este trabalho, pôde averiguar que era uma obra de estrutura sólida, mesmo achando ousado e corajoso o objetivo do autor, que se propõe a provar contra os luteranos e ateus todos os artigos de fé da religião cristã, baseando-se unicamente em razões humanas e naturais. Vale frisar que Montaigne está inserido em um contexto complexo neste sentido, já que a reforma religiosa de Lutero está no centro das atenções. Montaigne se propõe a destruir as duas principais objeções feitas pelos ateus e luteranos à obra do teólogo Raymond Sebond: a primeira consiste na impossibilidade de se apoiar na razão, que é puramente humana, para ratificar algo que somente é possível conhecer pela graça divina; e a segunda é que os argumentos de Raymond Sebond são fracos e podem facilmente ser superados por argumentos mais fortes e bem construídos.

2 Respostas de Montaigne

Para responder a primeira objeção e defender Sebond, Montaigne argumenta que embora não seja perito em teologia, ele acredita que a religião firma seus pilares apenas na fé e que esta nos é dada pela graça de Deus, mas que não há nada de errado em usar a razão para alcançar esta mesma fé. Ele diz que a razão é incompetente para falar a respeito dos artigos de fé, contudo, na falta da presença da iluminação criada pela fé, podemos empregar meios humanos, assim como Sebond entendia. Ao prosseguir com sua defesa a Sebond, Montaigne argumenta que as verdades de fé podem ser verificadas e constatadas racionalmente, o que faz com que o filósofo coloque antes a fé como fundamento da religião, para só admitir que esforços como o de Sebond são válidos após a fé, auxiliando-a e não antes da iluminação divina. Ilustrando os argumentos do teólogo a fé os tornaria firmes e sólidos. A abordagem de Montaigne atinge a teologia racional, e traça as trilhas para uma visão religiosa mais cheia de fideísmo, ou seja, uma concepção que insiste na ideia de que a fé não precisa da razão, mas é juiz da razão e de suas pretensões.

Para responder a segunda objeção e criticar os que consideram as razões de Sebond fracas e incapazes de estabelecer o que pretendem, Montaigne procura mostrar que todo raciocínio tem falhas e, dessa forma, Sebond não deveria ser criticado por seus erros. Ele usa uma argumentação de caráter cético para arguir a favor da ideia da vaidade por parte dos contrários a Sebond. A vaidade destes apareceria nas várias formas que assume a vaidade humana, principalmente a crença do homem em se achar superior às outras criaturas, na confiança de ser homem, por ser dotado de razão e ter posse da ciência.

O homem julga que, mesmo desprovido da luz divina, pode compreender o universo. Assegurando a herança de teorias antropocêntricas vindas do neoplatonismo e estoicismo, não passa, porém, de uma criatura impregnada pela vaidade, insignificante, e cujo egocentrismo o faz acreditar que pode conhecer o mundo, e que o mesmo foi feito e se move de acordo com seu bel-prazer. Segundo Montaigne, querer justificar ou explicar, por meio de suas luzes naturais, realidades que se deduzem à compreensão do homem é um equívoco muito grande. O homem é parte do universo, não seu centro. E como tal, não pode arriscar, mediante sua ciência, estabelecer limites e regras ao poder divino e submeter Deus e seus entraves às leis de sua compreensão falha, fazendo com que se possa acreditar que o homem pode ser maior que o ser eterno e infinito.

3 Argumentos de Montaigne

De forma primeira, para melhor apontar a "vaidade do homem", e criar uma atitude cética com relação às manias humanas de pensamento, Montaigne compara os homens com os animais, com a clara intenção de humilhar o homem e sua razão orgulhosa, mostrando que este mesmo homem não tem boas razões para se autoproclamar superior a eles. Quando comparamos o homem com os animais, descobrimos que eles possuem algumas faculdades admiráveis que não existem nos homens, e que a racionalidade da qual o homem tanto se orgulha não deixa de ser uma forma de comportamento animal. A vaidade do homem em achar-se superior aos outros animais estaria calcada na ideia de que o homem tem o uso da razão como um privilégio exclusivo seu, eliminando assim os animais deste grupo e praticamente criando uma hierarquia natural.

Para criticar essa amostra da vaidade humana, Montaigne cita vários exemplos que demonstram, dada a definição de razão proporcionada, que os animais também parecem possuir aspectos desta mesma racionalidade. Ele ilustra isso, citando animais que parecem empregar raciocínios lógicos em seus comportamentos tais como o da raposa que serve de guia aos habitantes da Trácia, ou o do cão lógico que, supostamente, empregava o silogismo disjuntivo, dentre outros casos de animais que parecem possuir faculdades e sentimentos iguais aos dos humanos. Os animais, segundo Montaigne, são capazes de raciocínio, de prudência, de gratidão, de ressentimento, e possuem as mesmas necessidades e prazeres que os nossos. Com respeito à linguagem, temos a palavra, mas os animais também possuem capacidades de comunicação, sejam entre si, e em alguns casos, até com os humanos. Não entender a linguagem dos animais não caracteriza necessariamente um problema com eles, mas pode ser algo vindo do próprio homem. Além disso, Montaigne sugere que o instinto não é inferior a razão, pelo contrário, já que afirma que o instinto atende a seu intento de forma mais competente e natural do que a própria razão.

No que condiz à felicidade, ela se encontra mais entre os simples e ignorantes e não entre os sábios e filósofos. Montaigne se utiliza do exemplo de Pirro, pai do ceticismo, que, vítima de uma tempestade no mar, teria permanecido indiferente e animado os seus companheiros a agirem com a mesma calma de um porco que estava a bordo com eles e contemplava o fenômeno sem qualquer reação de maior pavor. Com esse exemplo, Montaigne sugere que a ignorância propicia a tranquilidade, enquanto o conhecimento provoca a inquietação, que gera a infelicidade. A ciência, diz, tem muitas vezes efeitos problemáticos e não beneficia o homem. Por outro lado, a ignorância e a simplicidade trouxeram ao homem

uma vida mais tranquila, livre de perturbações ou inquietações, favorecendo-o a aproveitar os prazeres da vida e a encontrar a tão querida felicidade. O exemplo do início do parágrafo, entre outros, revelariam que a ignorância é preferível ao conhecimento, e que é esta mesma ignorância e não a ciência das coisas que traz a felicidade e a serenidade da alma.

O ensinamento dos escritores da Bíblia é, segundo ele, agricultar uma ignorância a fim de confiar apenas na fé, pois é somente esta que é capaz de apreender os grandes mistérios de nossa religião, ou, pelo menos, aqueles mistérios que Deus julgou apropriado revelar aos homens. Sem a fé, todos os raciocínios seriam inúteis e sem qualquer precisão. Seria justamente por não haver razão para amparar a fé cristã que se poderia ser um cristão mais puro e receber melhor aquilo que Deus quisesse revelar. Montaigne lembra que os autores bíblicos também quiseram humilhar a razão e rebaixar suas abrasadoras aspirações quando se deleitaram a colocar a vaidade da sabedoria humana, que somente é "loucura diante de Deus". Loucura e principalmente orgulho, pois o homem é apenas criatura que por meio de muitos espinhos coloca-se como ser superior aos outros animais, e quer determinar por si mesmo questões que vão além de sua capacidade cognitiva.

Considerações finais

Os argumentos de Sebond são considerados fracos pelos objetores. Montaigne, todavia, tenta demonstrar que eles são verossímeis e que possuem a força de qualquer espécie de argumento, ou seja, possuem solidez demonstrativa como qualquer outro produzido pela razão humana. Desta forma sua busca é

por combater a razão usando-a contra si mesma. A fim de refutar aqueles que acreditam achar razões mais consistentes que as do teólogo, sua proposta é fazer uma consideração do homem, em cujo favor não há socorro externo, não há apelo à graça divina. A razão é inteiramente cega, afirma Montaigne. E com este argumento ele procura se manter no plano da própria razão humana. Perante às razões dos opositores descrentes, - que confiantes no poder da razão, de fundamentarem a verdade, atacam as demonstrações de Sebond e a religião -, Montaigne apresenta apenas razões contrárias que eles possam aceitar, ou mesmo, demonstrar a fragilidade da razão, baseando-se nela mesma, sem, de modo algum, recorrer a intervenções sobrenaturais, ou mesmo apoiar-se em algum autor que julguem ser uma autoridade. O motivo desta proposta se deve ao fato de os objetores de Sebond aceitarem apenas um combate a razão por ela mesma. Com a finalidade de desestruturar as teses sustentadas pela razão, Montaigne propõe, doravante, outras teses, igualmente defendidas pela razão, que se contrapõem às primeiras. Assim sendo, procura derrotar aqueles que pretendem provar a religião por razões especulativas.

Como poderia Sebond basear-se em outras razões que não as naturais com a finalidade de defender a fé? Objeta Montaigne! Que outras poderiam ser concebidas? Por meio deste argumento ele demonstra e justifica a fraqueza dos raciocínios de Sebond, todavia, apesar da fraqueza destes, não pode haver argumentos melhores do que os por ele apresentado. E enfim ele chega à conclusão de que não é possível chegar a qualquer certeza, usando apenas os raciocínios. Nem mesmo as mais elevadas mentes humanas foram capazes de alcançar a verdade sobre qualquer que seja o assunto valendo-se apenas da razão. Com essas ponderações, como se poderia criticar os argumentos por Sebond apresentado em sua

obra, se o problema é da razão? Então, deve se criticar essa última, e não Sebond.

Apresentando a pusilanimidade da razão, Montaigne em sua *Apologia* culmina, pelo fato de tanto criticar a racionalidade, tecendo uma crítica a obra de Sebond, bem como de sua fundamentação racional. Desta forma, pode-se dizer que aquilo que pretendia ser uma defesa, torna-se na verdade uma crítica a ela. E todo projeto de defesa da religião proposta na obra do autor por ele defendida racionalmente não é possível, pois se a razão não é capaz de se sustentar, também não pode sustentar outras coisas, tendo em vista que, se o alicerce não se sustenta a si mesmo, não poderia sustentar uma casa. Doravante podemos dizer que a defesa fideísta da religião cristã, feita por Montaigne, está baseada na demonstração da fraqueza dos argumentos usados contra ela e não na força dos argumentos de Sebond. Ao criticar os adversários de Sebond com o emprego de argumentos céticos, Montaigne coloca-lhes em mesmo pé de igualdade. Assim como Sebond não pode provar por intermédio da razão a existência de Deus, os seus adversários ateus também não podem provar o contrário. Tendo em vista que Montaigne ataca os fundamentos dos argumentos, a continuidade de tais não serve nem para um, nem para o outro. E, por fim, pode-se concluir que só é possível conhecer a Deus por meio da fé, não pela razão.

11- EXTRATOS

É em verdade a ciência coisa importante e útil. Os que a desprezam dão prova de estupidez. Não considero, entretanto, seu valor tão elevado quanto o imaginam alguns, como o filósofo Herilo, por exemplo, que a encara como o soberano bem e lhe atribui o poder

que não tem, a meu ver, de nos tornar sensatos e satisfeitos. Ou como outros que nela vêem a mãe de todas as virtudes, resultando da ignorância todos os vícios (MONTAIGNE, 1972, p. 208).

Consideremos a vida incorruptível dos corpos celestes, sua beleza e grandeza, seu movimento contínuo e regulado com tamanha exatidão: "quando contemplamos, no espaço celeste do vasto mundo, o éter imóvel com suas cintilantes estrelas, e meditamos nas sendas do sol da lua" (Lucrécio); consideremos o domínio e o poder que esses corpos exercem não somente sobre nossas existências e nosso destino "pois todos os atos e a vida dos homens dependem da influência dos astros" (Manílio), mas também sobre nossas tendências, nossos raciocínios, nossas vontades, que governam e perturbam segundo o sentido dessa influência como no-lo demonstra a razão: "percebendo o secreto império que tão longínquos astros têm sobre os homens, as leis fixas que regulam os movimentos periódicos do universo e os sinais que determinam o curso dos acontecimentos" (Manílio) (MONTAIGNE, 1972, p. 214)

Platão em sua idade de ouro, sob Saturno, inclui entre os principais privilégios do homem de então o de se comunicar com os animais. Assim, questionando-os e os estudando, conhecia exatamente as faculdades de cada um bem como as diferenças, o que tornava mais agudo seu raciocínio, mais perfeita sua prudência e mais eficiente sua conduta na vida. Haverá melhor prova da insensatez do homem em querer julgar os animais? Esse grande filósofo crê que, quanto à forma corporal de que os dotou a natureza, esta só atendeu aos prognósticos possíveis naquela época. Essa falha que impede nossa comunicação recíproca tanto pode ser atribuída a nós como a eles, que consideramos inferiores. Está ainda por se estabelecer a quem cabe a culpa de não nos entendermos, pois se não o penetramos o pensamento dos animais, eles tampouco penetram os nossos e podem assim nos achar tão irracionais quanto nós achamos (MONTAIGNE, 1972, p. 215)

Os homens que nos servem, fazem-no mais barato e em condições menos agradáveis e menos vantajosas que as de nossos pássaros,

cavalos e cães. Quantos sacrifícios não aceitam em prol do bem-estar desses animais? E nem os mais abjetos servidores fariam de bom grado por seus senhores o que os príncipes se vangloriam de fazer por seus bichos. Diógenes, vendo seus parentes em dificuldades para resgatá-lo, dizia: “É loucura desesperar-se; quem cuida de mim e me sustenta é meu criado”. Os que sustentam bichos deveriam dizer também que são seus servidores e não que se servem deles. Os animais são ainda mais generosos do que nós, pois nunca se viu um leão escravo de outro leão, nem um cavalo de outro cavalo (MONTAIGNE, 1972, p. 219)

Em matéria de sutileza maliciosa, haverá mais evidente que a do asno do filósofo Tales? Carregado de sal, atravessava um riacho quando por acaso deu um passo em falso. Os sacos que carregava molharam-se, o sal dissolveu-se e a carga ficou mais leve. Percebeu-o o asno, e desde então, cada vez que se deparava com um córrego, entrava na água com sua carga, até que, descobrindo a malícia, seu dono passou a carregá-lo com lã. Não produzindo mais o banho o resultado almejado, deixou o asno de entrar na água (MONTAIGNE, 1972, p. 224).

Cem artesãos conheci, e cem lavradores, mais prudentes e felizes do que professores universitários. Com os primeiros gostaria de me parecer. A meu ver, a erudição deve incluir-se entre as coisas necessárias à vida, como a glória, a nobreza, a grandeza, a dignidade, a beleza e a riqueza. Talvez, mas não de modo essencial (MONTAIGNE, 1972, p. 230).

O filósofo Pirro, vítima de uma tempestade no mar, não achou coisa melhor para animar seus companheiros de infortúnio senão incitá-los a imitar a serenidade de um porco que estava a bordo e contemplava o fenômeno sem se apavorar (MONTAIGNE, 1972, p. 231).

Dizem que no Brasil as pessoas só morrem de velhice, o que se atribui à pureza e à calma do ar que respiram, e que, a meu ver, provém antes da serenidade e da tranqüilidade de suas almas isentas de paixões, de desgostos, de preocupações que excitam e contrariam. Ignorantes, iletrados, sem lei nem rei, nem religião alguma, sua vida desenvolve-se numa admirável simplicidade (MONTAIGNE, 1972, p. 232).

O homem não pode ser senão o que é, e sua imaginação só pode exercitar-se dentro dos limites a seu alcance. E diz Plutarco: tem maior presunção quem, não sendo senão homem, fala e devaneia acerca de deuses e semideuses do que quem, ignorando música, julga os que cantam; ou, ainda, quem nunca tendo estado em campos de batalha, discute armas e guerra, imaginando, porque possui algumas noções do assunto, estar apto para compreender os resultados de uma arte que desconhece (MONTAIGNE, 1972, p. 245).

Nossa linguagem tem seus defeitos e suas insuficiências, como todas as coisas. Em sua maioria, as desordens deste mundo têm sua origem nas sutilezas dos gramáticos. Nossos processos nascem somente de discussões engendradas pela interpretação das leis; as guerras, quase sempre, decorrem de nossa incapacidade em exprimir claramente as convenções e tratados concluídos pelos príncipes. Quantas querelas, e querelas importantes, têm resultado da dúvida na interpretação da sílaba (MONTAIGNE, 1972, p. 248).

Em nossa presunção, queremos submeter a divindade à nossa apreciação. Daí os devaneios, os erros espalhados pelo mundo, o qual coloca e pesa em sua balança coisas a serem pesadas com pesos de que não dispõe: "é espantoso verificar até onde vai a arrogância humana após o mais insignificante êxito" (Plínio) (MONTAIGNE, 1972, p. 249).

Quanto a mim, prefiro crer que esses filósofos só se ocuparam de ciência ocasionalmente, como divertimento. Usaram a razão como instrumento frívolo e vão, avançando toda espécie de idéias estranhas, ora com seriedade, ora com ironia. Esse mesmo Platão, que define o homem como definiria uma galinha, diz, depois de Sócrates, em outro trecho de sua obra, que, em verdade, não sabe o que seja o homem, "uma das peças do mundo mais difíceis de conhecer". Tais opiniões variáveis e instáveis constituem uma confissão tácita, mas evidente, de sua vontade de não sair da indecisão. Esforçam-se os filósofos para que seu modo de ver nem sempre apareça com nitidez; escondem-no sob as folhagens que

lhes oferecem a fábula e a poesia, ou sob outra máscara qualquer, pois nossa imperfeição faz que a carne crua nem sempre convenha a nosso estomago e se deva deixá-la alterar-se, corromper-se. Assim agem; obscurecem por vezes suas opiniões e seus juízos, falsificam-nos para colocá-los ao alcance de todos. Não querem pronunciar-se francamente acerca da ignorância e da fragilidade da razão humana para não fazer medo às crianças, mas as revelam suficientemente sob a aparência de sua ciência confusa e contraditória (MONTAIGNE, 1972, p. 257).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Qual o objetivo de Montaigne no Ensaio *Apologia de Raymond Sebond*?

2) Quais os dois principais problemas encontrados na obra de Sebond?

3) Qual a posição inicial de Montaigne em sua argumentação que vai de encontro a primeira objeção apontada pelos ateus e luteranos a Sebond?

4) Para a segunda objeção Montaigne adota uma postura de colocar em dúvida a razão humana. Que argumentos ele utiliza?

5) Como podemos comparar a racionalidade humana com as dos animais?

6) A ciência e a razão para Montaigne são eficazes a ponto de serem infalíveis?

7) O título do ensaio do autor com o termo “Apologia” no fim é o que diz a palavra ou podemos constatar outro sentido na palavra?

8) Tente refletir sobre a posição de Montaigne na hora de argumentar contra a racionalidade humana.

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

BURKE, Peter. *Montaigne*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Loyola, 2006.

CONTE, Jaimir. *O ceticismo de Montaigne*. Monografia (Graduação em Filosofia), Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Florianópolis, 1996.

EVA, L.A.A. “O fideísmo cético de Montaigne”. *In*: *Kriterion*. Belo Horizonte, 1992, ano 33, n. 86, p. 42-59.

______. *Montaigne contra a vaidade:* um estudo sobre o ceticismo na Apologia de Raimond Sebond. São Paulo: Humanitas, 2004.

______. *A Figura do Filósofo - Ceticismo e Subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola, 2007.

MONTAIGNE, Michel Eychem de. *Ensaios*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

POPKIN, Richard H. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*, Tradução de Danilo Marcondes de Sousa Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos Pirrônicos*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

VILLEY, Pierre. *Os Ensaios de Montaigne*. Montaigne. Ensaios, Livro I. Tradução, prefácio e notas de Sergio Milliet. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Editora Globo, 1961

WEILER, Maurice. *Para conhecer o pensamento de Montaigne*, in. Ensaios de Montaigne, UnB/Hucitec, Brasília, 2. ed. v. III, 1987, p. 3-135.

HOBBES E A LIBERDADE CIVIL

Jasiel Silva Nascimento

I- COMENTÁRIO

1 Do estado natural ao estado civil

Thomas Hobbes de Malmesbury é um filósofo inglês que viveu entre 1588 e 1679. Ele é um escritor conhecido por sua filosofia política, mas escreveu sobre outros temas. Encontra-se na tradição filosófica inserido na corrente jusnaturalista, juntamente com John Locke e Jean Jacques Rousseau, em especial.

Jusnaturalismo, ou direito natural moderno, é um modelo construído a partir da dicotomia estado de natureza x estado civil, e tem no contrato social o divisor de águas, na passagem daquele para este. O estado de natureza é um estado não político, e mergulhado nele, o homem desconhece a vida em sociedade. Naturalmente os homens encontram-se em condições de igualdade, pois todos têm direito a todas as coisas, havendo também igualdade no que tange às paixões e às capacidades, a saber, a razão o impele a fugir da morte, quer dizer, das paixões ao alcance alimentadas por objetos desejantes.

O estado político é, portanto, o período pós-contrato no qual as leis regem as relações humanas. E o contrato social é uma convenção que surge a partir dos atos voluntários e deliberados de cada indivíduo que estão interessados em sair do estado de natureza. Assim sendo, a passagem do estado de natureza para o estado civil não é um produto resultante das próprias forças

internas, por isso não é um processo natural, e sim um processo artificial.

O pensamento político hobbesiano é norteado pela antítese anarquia *versus* unidade, e àqueles que não gostam de Hobbes por ser um autor absolutista vale dizer que ele não está preocupado, portanto, com outra antítese que norteie o pensamento de outros comentadores que seria opressão *versus* liberdade.

> O pensamento político de todos os tempos é dominado por duas grandes antíteses: opressão-liberdade e anarquia-unidade. Hobbes pertence, decisivamente, às fileiras dos que tiveram o pensamento político estimulado pela segunda antítese. O ideal que ele defende não é a liberdade contra a opressão, mas a unidade contra a anarquia (BOBBIO, 1991, p. 26).

O que o autor do *Leviatã* teme é um estado sem leis, onde cada um governe a si mesmo e seja guiado por suas próprias paixões. Tal estado é maléfico e perigoso, pois provoca um estado de guerra generalizada, e na guerra ninguém está seguro, a vida está em risco. A esse estado Hobbes denomina estado natural.

2 O estado de natureza

O homem é o lobo do homem" e "guerra de todos contra todos". Estas duas frases caracterizam bem o que para Hobbes é o estado natural. O estado de natureza é anterior ao estado civil e é caracterizado pelo seu perfil bélico, retratado bem no capitulo XIII do *Leviatã,* que tem como título: "Da Condição da Humanidade Relativamente à Sua Felicidade e Miséria", e também no capitulo I de *Do Cidadão*, "Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil".

Este é um estado em que os homens são guiados por suas paixões e a sua condição é independente de sua vontade. Assim o é porque há um estado de insegurança a qualquer benefício que o homem possa buscar, pois os direitos são muitos, todavia não havendo nada que o garanta é como se não existissem.

> E dado que a condição do homem é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar a mão. Que não possa servir-lhe de ajuda para preservação de sua própria vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluído os corpos dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver (HOBBES, 1983, p.78).

A principal das condições objetivas é a igualdade, e torna-se necessário entender que os homens são iguais tanto em esperança de alcançar seus fins, como em capacidades. Todavia, serem iguais em capacidades não significa que os homens possuem capacidades físicas ou intelectuais iguais, muito pelo contrário. Hobbes explicita que há diferenças significativas entre os seres humanos, tanto no que concerne a um, quanto a outro. A capacidade igual que possuem é a de provocar o maior de todos os males, qual seja, a morte. "São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer coisas maiores (a saber: matar). Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si" (HOBBES,1992, p. 33).

Outro grande problema que aflige os homens no estado de natureza é a escassez de bens, tendo em vista que os desejos são muitos e os recursos são poucos e acontecendo de mais de um

homem desejar o mesmo objeto o clima de desconfiança entre eles cresce, tornando-se inimigos.

> Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro (HOBBES, 1983, p. 75).

A natureza ter dado para todos direito sobre todas as coisas, inclusive os corpos dos outros, provoca um sério problema, tendo em vista não estar estabelecido um critério distinto entre o meu e o teu. Segundo Bobbio, estes três motivos que seguem seriam suficientes para explicar o estado de miséria que é o estado natural: "a igualdade de fato, unida à escassez dos recursos e ao direito sobre tudo, destina-se por si só a gerar um estado de impiedosa concorrência, que ameaça converter-se continuamente em luta violenta" (BOBBIO, 1991, p. 126).

O problema se intensifica quando Hobbes expõe o seu pensamento sobre os seres humanos. Contrariando o pensamento aristotélico, cujo teor expõe em sua política, que acredita no homem como sendo um animal naturalmente político e que sua felicidade está em cumprir este fim, que seria de viver entre seus concidadãos, o homem hobbesiano é mais para insociabilidade que para sociabilidade. "Por outro lado, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário um enorme desprazer)" (HOBBES, 1983, p. 75). Mas buscamos companhia para tirarmos alguma vantagem dela, "portanto, não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito" (HOBBES, 1983, p. 75). A visão que este possui de seus semelhantes não é lisonjeira,

e, segundo Bobbio, quem quisesse escolher uma quantidade de máximas sobre a maldade humana, nas obras de Hobbes, não encontraria embaraços com a escolha.

O autor do *Leviatã* diz que há três causas principais de discórdia entre os homens, a saber; a competição, a desconfiança e a glória. A primeira está ligada aos lucros, a segunda à segurança, e a terceira à reputação. Do fato de serem os homens guiados por suas paixões, e, estando nas condições de igualdade, ter direitos a todas as coisas e havendo escassez de alimentos, não poderia dar outro resultado senão o de uma guerra generalizada; e não uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos. Este não é um estado que abrange apenas lutas armadas, mas também a disposição de travá-las.

> Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalhas é suficientemente conhecida. Portanto a noção de tempo deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante o tempo em que não há garantia do contrário (HOBBES, 1983, p. 76).

Esta condição de guerra não é vantajosa para o homem, pois nela não há lugar para o desenvolvimento e a produção não é possível. Contudo, caso consiga produzir em pequena quantidade, seu fruto torna-se incerto, porque não há nada que garanta a segurança. É um estado precário e miserável, a morte está sempre diante dos olhos.

> Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor do perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta (HOBBES, 1983, p. 76).

3 O pacto social

Como o estado natural não é seguro, pois nele o homem é afligido pelo medo recíproco a todo tempo, os ditames da reta razão conduzem o homem a um estado mais seguro onde há um poder comum que a todos governa. Razão, para Hobbes, é o simples ato de fazer cálculos racionais, ou seja, por meios de cálculos ser capaz de descobrir quais os meios mais adequados para alcançar seu objetivo. Enfim o estado natural é intolerável porque põe em risco o maior de todos os bens, isto é, a vida.

A reta razão sugere ao homem algumas regras para a preservação do maior bem de todos, sendo o estado de guerra um risco à vida. O primeiro preceito da razão é buscar a paz enquanto existir esperança de alcançá-la, mas se não for possível, deve-se buscar a guerra. Segundo Bobbio, estas são regras de prudência, e o homem é obrigado a segui-las apenas se, ao observá-las, tiver garantias de segurança, que é o fim desejado. E neste caso só

haverá resultados satisfatórios se forem respeitadas por todos os membros de um grupo. Daí segue-se outra lei importantíssima para sair do estado de guerra, qual seja, respeitar os pactos. Em suma, no estado de natureza fica difícil aos homens seguir as leis eternas, que são ditames da reta razão, tendo em vista que não há nenhuma garantia que os outros cumprirão um pacto de seguirem as leis naturais. Além dos ditames da reta razão, três paixões guiam o homem para a paz, quais sejam, medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e esperança de consegui-las por meio do trabalho.

Com o intuito de preservar sua vida, impulsionado pela reta razão e pelas paixões, que citamos acima, o homem trilha seu caminho em busca da paz, mas no estado em que se encontra, um estado natural e de guerra, conforme supracitamos, não é possível. Desta forma, a condição para obter seu fim é um acordo entre todos para sair do estado natural e entrar em um estado em que haja garantias que todos cumprirão as leis. Havendo concórdia entre todos, o Estado será formado segundo a razão. Este acordo é um ato de vontade racional, e não se forma naturalmente. O acordo que funda o Estado tem como função estabelecer um poder comum capaz de fazer a lei ser cumprida; por isso todos os membros entregam seu direito a um poder soberano e este se torna responsável por fazer cumprir a lei. No estado civil já é possível pensar no justo e no injusto, pois segundo Hobbes onde não há poder comum não há lei, e não havendo lei não há injustiça. Desta forma o estado social tem não só a incumbência de fazer a lei ser cumprida, mas também de estabelecê-la. E quem garante o cumprimento da lei é o poder da espada, ou seja, as pessoas cumprem a lei devido às punições nelas previstas.

No *Leviatã*, Hobbes dá a seguinte definição de Estado “uma

pessoa, de cujos atos cada indivíduo de uma grande multidão, com pactos recíprocos, fez-se autor, a fim de que ela possa usar a força e os meios de todos, conforme creia oportuno, para a paz e a defesa comuns" (HOBBES, 1983, p. 106).

Enfim, para Hobbes o estado de natureza é um estado ruim para o homem, apesar de gozar de direito a todas as coisas e a liberdade ser absoluta. Nenhum desses bens que se possa ter existe na verdade, tendo em vista que não há nenhuma garantia para gozá-los. A partir do pacto social, o homem é introduzido dentro de uma ordem moral, e assim é preciso fazer tudo para evitar a discórdia e buscar a concórdia, "não faça aos outros, o que não gostaria que fizesse a si" (HOBBES, 1983, p. 79). É preciso haver, dentre outras várias coisas, moderação no uso dos bens. Estes devem ser distribuídos de forma equitativa, e quanto àqueles que não podem ser divididos deve haver um árbitro imparcial para julgar a causa. A sociedade civil é o que leva ao homem, por meio do poder soberano, a real liberdade porque a lei coage, mas por outro lado dá um direito. Assim sendo, na sociedade civil tanto os direitos quanto a liberdade são limitados, porém são reais porque há segurança que garante sua existência.

4 A liberdade civil

Para entender o sentido de liberdade a que Hobbes emprega no seu *Leviatã é* preciso explicitar sua definição:

> Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver

> amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além (HOBBES, 1983, p. 129).

Este é o significado geral de liberdade empregado por Hobbes. Quanto à liberdade do homem ele define: "um homem livre é aquele que, naquelas coisas graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer" (HOBBES, 1983, p. 129). Desta forma, o homem é livre sempre que faz aquilo que tem vontade. Hobbes não nega a liberdade da vontade. Ao realizar sua vontade, desejo ou inclinação, o homem é livre; isto se deve ao fato de não haver nenhum impedimento para que faça o que deseja.

Hobbes argumenta que apesar de em muitas cidades gregas e latinas, as pessoas se orgulharem de serem livres, de tal sorte a haver gravado em suas portas a palavra *libertas,* "como se pode ver na cidade de *Lucca* em letras bem grandes", não se pode inferir daí que as pessoas tivessem lá mais liberdade que em outras cidades. A liberdade que reside nos súditos de cidades democráticas é a mesma que há em cidades monárquicas, pois aos súditos cabe cumprir a lei e a vontade de seu soberano, seja uma assembleia, seja um monarca. Segundo expõe o autor do *Leviatã,* o medo e a liberdade são compatíveis, ou seja, ao se fazer algo por medo da lei a pessoa continua livre. Pois não havia nada que impedisse de tomar decisão diferente.

> O medo e a liberdade são compatíveis: como quando alguém atira seus bens ao mar com medo de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se portanto da ação de alguém que é livre. Assim também às vezes só se pagam as dívidas com medo de ser preso, o que, como ninguém impede a

> abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em liberdade. E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no Estado, por medo da Lei, são ações que seus autores têm a liberdade de não praticar (HOBBES, 1983, p. 129).

Todavia, tendo em vista todos os cidadãos no estado civil terem transferido seus direitos em favor da paz e preservação de suas vidas, não poderá descumprir a lei sem praticar uma injustiça, pois está ligado ao pacto por meio do contrato, ficando livre apenas em relação às coisas que não transferiu por meio do contrato. Desta forma, encontra-se autorizado a descumprir uma lei, ou a desobedecer ao soberano, apenas quando este atentar contra sua vida; neste caso, poderá sim resistir da forma que puder.

> Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer (HOBBES, 1983, p. 133).

Com esta definição de liberdade, Hobbes enfrenta os seus problemas em relação àqueles que defendem um estado democrático como sendo um estado em que a liberdade existe de fato. Segundo mantém no cap. XXI do *Leviatã,* a partir do momento em que os seres humanos criaram o homem artificial, tendo em vista a paz, também criaram as cadeias artificiais, as leis civis. E estas prendem os soberanos e os súditos. E o que faz com que estas cadeias não se rompam é o perigo que circunda o estado de natureza.

Desta forma, havendo leis, em todos Estados, o homem encontra-se preso a seu soberano, e não importa se quem governa é um monarca ou uma assembleia, a liberdade é a mesma. O pacto social nos dá segurança e paz, contudo limita nossa liberdade por meio das leis.

11- EXTRATOS

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, que por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo (HOBBES, 1983, p. 74).

E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de garantir é tão razoável como a antecipação; isto é pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. E isto não é mais do que sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido. Também por causa de alguns que, comprazendo-se em contemplar seu próprio poder nos atos de conquistas, levam estes atos mais longe do que sua segurança exige, se outros que, do contrário, se contentariam em manter-se tranqüilidade dentro de modestos limites, não aumentaram seu poder por meio de invasões, eles serão incapazes de subsistir durante muito tempo, se se limitarem apenas a uma atitude de defesa. Consequentemente esse aumento do domínio sobre os homens, sendo necessário para a conservação de cada um, deve ser por todos admitidos (HOBBES, 1983, p. 75).

De modo que na natureza do homem encontramos três causas para discórdia. Primeiro, a competição; segundo a desconfiança; e terceiro a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os

segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome (HOBBES, 1983, p. 75).

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. E o mesmo se passa com todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeias; e também das águas, quando são contidas por diques ou canais, e se assim não fosse se espalhariam por um espaço maior, costumamos dizer que não têm liberdade de se mover da maneira que fariam se não fossem esses impedimentos externos. Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença. (HOBBES, 1983, p. 129).

Conformemente a este significado próprio e geralmente aceito da palavra, um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer. Mas sempre que as palavras livre e liberdade são aplicadas a qualquer coisa que não é um corpo, há abuso de linguagem; porque o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos (HOBBES, 1983, p. 129).

O medo e a liberdade são compatíveis: como quando alguém atira seus bens ao mar por medo de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se portanto da ação de alguém que é livre (HOBBES, 1983, p. 129-130).

Porque as leis de natureza (como justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias as nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém (HOBBES, 1983, p. 103).

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que o representa sua pessoa praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, a multidão assim unida numa só pessoa se chama estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande *Leviatã,* ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal,* ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal,* nossa paz e defesa (HOBBES, 1983, p. 105-106).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Segundo podemos extrair do pensamento de Hobbes, uma pessoa continua livre, ou perde sua liberdade, a partir do momento que é coagida a fazer algo, por forças das circunstâncias?

2) O que leva os homens a fazerem o pacto social?

3) No estado natural o gozo da liberdade é pleno. Assim sendo, por qual motivo o ser humano sai dele?

4) Quando Hobbes se refere a igualdade entre os homens, a que exatamente eles está se referindo?

5) Em que diferem o homem pensado por Aristóteles e o homem pensado por Hobbes?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

HOBBES, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

______. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

______. *Os elementos da lei natural e política*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de janeiro: Ed.34, 1994

PAVÃO, Aguinaldo. "Considerações sobre o capitulo XIII do *Leviatã* de Hobbes". *Crítica*, Londrina, v.5, n.20, p.389-415, jul/set 2000.

RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978.

SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

TUCK, Richard. *Hobbes*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2001.

HUME E SUA INVESTIGAÇÃO SOBRE OS PRINCÍPIOS DAS REGRAS MORAIS.

Guilherme Jacobino da Silva

1- COMENTÁRIO

1 Como Conhecemos

O filósofo David Hume nasceu em abril do ano 1711 em Edimburgo na Escócia e morreu em agosto de 1776 na mesma cidade. Ou seja, viveu no século XVIII, período conhecido também como o "século das luzes". Foi juntamente com Adam Smith (1723-1790) e Thomas Reid (1710-1796), entre outros, uma das figuras mais importantes do chamado iluminismo escocês. É visto por vezes como o terceiro e o mais radical dos chamados empiristas britânicos, depois de John Locke (1632-1704) e George Berkeley (1685-1752). Hume influenciado principalmente pelo método utilizado por Newton (1643-1727) nas ciências naturais, em que as conclusões eram tiradas da observação dos fenômenos, limita o conhecimento que pode ser obtido somente pela razão e transfere essa função aos sentidos e a experiência.

Hume pretende em uma de suas obras, intitulada *Investigação acerca do entendimento humano*, como o próprio nome sugere, investigar como conhecemos e finalmente chegar a um método que todos possam seguramente utilizar para alcançar o conhecimento de diversas questões.

Para ele existe um tipo de filosofia denominada como abstrusa (que pode significar obscura, confusa, difícil de compreender) que

pode nos levar a adquirir conhecimentos que não são confiáveis. Por esse motivo, devemos, então, buscar um método que fuja disso:

> O único método para libertar de vez o saber destas questões abstrusas, consiste em examinar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, por meio de uma análise exata de suas faculdades e capacidades, que ela não é, de nenhuma maneira, adequada a assuntos tão remotos e abstrusos (HUME, 1972, p.11).

E começa Hume sua investigação sobre o entendimento humano: todo homem admite, afirma ele, que as percepções do sentido são diferentes da lembrança ou a antecipação do que já sentimos alguma vez. Temos de aceitar que por mais que tragamos em nosso pensamento cópias fiéis do que já sentimos, essas são de certa forma mais apagadas que as originais. E disso conclui que temos dois tipos de percepções, "as menos fortes e menos vivas são geralmente denominadas pensamentos ou idéias (HUME, 1972, p. 16) e "pelo termo impressão, entendo, pois, todas as nossas percepções mais vivas, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos" (HUME, 1972, p. 16). Todas as nossas ideias nascem das impressões. Nos é impossível imaginar algo que nunca esteve presente ao menos de certa forma aos nossos sentidos. Mesmo que consigamos imaginar monstros, fadas, unicórnios ou qualquer outra coisa fantasiosa, estamos apenas pegando algumas de nossas ideias mais simples (que vêm diretamente dos nossos sentidos) e as juntando com outras, formando, com isso, ideias mais complexas (no caso do unicórnio, por exemplo, mesmo que nunca tenhamos visto de fato algum na natureza, estamos pegando duas ideias simples, a de um cavalo e a de um chifre, que já pudemos ter a impressão correspondente na natureza, e as juntamos, formando assim, um unicórnio em nossa imaginação).

Hume diz existir dois gêneros a que estão divididos todos os objetos da razão humana "[...] relações de idéias e de fatos" (HUME, 1972, p. 29). Às relações de ideias, pertencem as questões das ciências matemáticas, já que o conhecimento verdadeiro à respeito dessas são estabelecidos apenas pela aplicação do princípio de não contradição; essas podem ser compreendidas apenas utilizando-se das operações do nosso entendimento, e não precisam necessariamente nem que os objetos da mesma, por exemplo, existam realmente no universo: "embora nunca tenha havido na natureza um círculo ou um triângulo, as verdades demonstradas por Euclides conservarão para sempre sua certeza e evidência" (HUME, 1972, p. 30). Já com as questões de fato (que tratam de acontecimentos, de ações, de uma coisa feita, do que é real), o mesmo não ocorre para Hume, uma vez que, apenas pela operação do nosso entendimento, não podemos encontrar qualquer indício de falsidade ou erro nos fatos, pois o contrário de um fato, não necessariamente gera contradição: "que o sol não nascerá amanhã, é tão inteligível e não implica mais contradição, do que a afirmação que ele nascerá" (HUME, 1972, p. 30). Com nossa razão somente podemos pensar inúmeras coisas (absurdas ou não) a respeito da realidade, e como estas estão na nossa imaginação, da mesma forma como o que poderia ser verdadeiro, fica complicado, como indica o nosso filósofo, distinguirmos uma das outras.

Como então eu poderia saber acerca dos fatos de forma segura? Imaginemos a seguinte situação: um homem qualquer, dotado de faculdades cognitivas como qualquer outro, porém que nunca teve acesso ao nosso mundo chega por aqui repentinamente. Como esse homem poderia ter conhecimento a respeito, por exemplo, de como as leis da natureza regem nosso planeta? Se

eu lhe entregasse uma maçã, e posteriormente perguntasse o que aconteceria caso ele a soltasse, o que ele me responderia? Poderia de imediato responder que ela cairia no chão, como também poderia responder que ela continuaria ali, estática no ar, ou que subiria até o céu, ou ainda que procuraria a árvore da qual foi gerada, assim como qualquer outra resposta que nos pareça nada comum. E isso ele faria, já que com a razão somente não poderia afirmar seguramente sobre os fatos. Para ter a resposta certa da questão que eu lhe faria, ele teria que ao menos ter vivenciado tal evento, necessitaria experimentar essa situação: “[...] aquele homem, desprovido de experiência, jamais poderia conjeturar [...] sobre qualquer questão de fato, nem teria segurança de algo que não estivesse imediatamente presente à sua memória ou aos seus sentidos” (HUME, 1972, p. 45).

Para Hume, portanto, um homem desprovido de experiência não poderia saber nada sobre a realidade do nosso mundo (pelo uso da nossa razão apenas, e não dos nossos sentidos, não poderíamos afirmar nada em relação a qualquer evento), logo, para podermos seguramente investigar o que se encontra no campo das questões de fato, devemos nos orientar pelo seu método empírico, que consiste basicamente em se apoiar na experiência e na observação.

2 Método para atingirmos os fundamentos da moralidade

Como poderíamos chegar a saber o porquê de seguirmos certas leis morais? David Hume quer exatamente chegar à resposta dessa questão. A moral trata de assuntos relativos aos nossos costumes, às regras de boa conduta que seguimos para viver bem com nossos semelhantes. Mas, como e por que adotamos essas

regras? Será que elas foram meras invenções para privilegiar certo grupo de pessoas, por exemplo? Por que será que preferimos certas ações a outras? Essas são algumas das questões que nosso curioso filósofo pretende responder em uma outra obra de sua autoria, intitulada *Investigação sobre os princípios da moral*. Mas antes de nos lançarmos nessa jornada, devemos primeiramente, como já nos orientara Hume no seu outro texto, identificar a que campo estaria vinculada tal investigação: estaria ela ligada às relações de ideias, ou às questões de fato? (já que o proceder para cada uma delas não seria o mesmo).

E é exatamente isso que Hume faz logo no primeiro capítulo das *Investigações sobre os princípios da moral*. Hume começa se perguntando como poderíamos chegar então seguramente a respostas de questões do tipo feito anteriormente. Comecemos com a razão que é do campo das relações de ideias: será que a razão poderia, sem se repousar na experiência, dizer quais ações nos seriam agradáveis ou não, por exemplo?

> Compete à virtude [...] ser *estimável* e ao vício ser *odioso*. É isso que constitui a própria natureza ou essência de cada um deles. Mas poderia a razão ou argumentação distribuir esses diversos epítetos a quaisquer objetos e estabelecer de antemão que este deve produzir amor, e aquele ódio? (HUME, 2005, p. 49).

O que Hume quer nos mostrar é que somente a razão, sem se apoiar nos nossos sentimentos, não pode prever o que nos seria agradável ou não, o que estimaríamos ou ao contrário, abominaríamos ou não. Parece então já termos chegado ao ponto da questão. A moral está no campo das ações, não é do tipo de questões como as da geometria, por exemplo, que conseguimos alcançar a clareza e a evidência apenas pelo raciocínio; logo,

parece-nos que o método mais adequado para tal investigação é o empírico: "sendo essa uma questão de fato, só podemos esperar obter sucesso seguindo o método experimental" (HUME, 2005, p. 52). E nos diz Hume de como será sua investigação:

> Para alcançar esse objetivo, vamos seguir um método muito simples: [...] examinar todos os atributos do espírito que tornam uma pessoa objeto de estima e afeição, ou de ódio e desprezo; bem como todos os hábitos, sentimentos ou faculdades que, atribuídos a qualquer pessoa, implicam louvor ou censura, e poderiam figurar em qualquer panegírico ou sátira do seu caráter e conduta. A pronta sensibilidade que, nestas questões, é tão universal entre os homens, oferece ao filósofo uma garantia suficiente de que nunca estará muito enganado ao compor o seu catálogo, nem correrá qualquer risco de classificar erradamente os objetos da sua contemplação. Basta-lhe consultar por um momento seu coração e decidir se desejaria ou não que esta ou aquela qualidade lhe fosse atribuída, e se esta ou aquela atribuição procederia de um amigo ou de um inimigo (HUME, 2005, p. 51).

3 A utilidade

Hume então prossegue sua investigação seguindo seu método. Começa a analisar um apanhado de qualidades que são por todos sempre estimáveis, que nos agradam, e que por esses motivos, sempre que se manifestam, geram aprovação por onde passam. Vamos então tentar seguir seus passos.

Uma das qualidades que ele considera como sendo das mais apreciadas por todos é a benevolência. A boa vontade com seus semelhantes, acredita o filósofo, é reconhecida por todos como das mais valorosas qualidades que se pode ter.

> Podemos observar que, ao enumerar os louvores merecidos por qualquer pessoa beneficente e humana, há uma circunstância que nunca deixa de ser salientada, que é a felicidade e satisfação que a sociedade deriva das suas ações e bons ofícios (HUME, 2005, p. 56).

Todas as qualidades que são próprias do homem, e tem a ver com o bem da nossa espécie, parecem sempre a todos cativar. Seria o caso também, por exemplo, de qualidades como a generosidade, a filantropia, a justiça, entre outras – e que fique claro, que nosso filósofo, em momento algum, quer recomendar ou orientar todos os homens a seguir sempre o caminho de tais ações virtuosas, por exemplo. O objetivo dele, como dito antes, é o de investigar os fundamentos de nossas regras morais e, acredita Hume, que essas virtudes expostas acima, entre outras, sempre que são apreendidas seduzem por si só o coração de todos. Vamos analisar o caso da justiça por exemplo.

A justiça parece poder ser considerada uma virtude, bastando imaginarmos a imagem de seu contrário, a injustiça, para podermos ver o quanto esta é condenada e malquista por todos. Mas qual será o motivo que nos leva a eleger uma qualidade como virtude e outra como vício?

A justiça nos parece ser essencial e necessária para a paz e segurança de todos. Já a injustiça parece não ter o mesmo mérito. Se pensarmos em um reino, por exemplo, onde seu rei o governa com total injustiça, será que aí todos estariam vivendo bem, com felicidade, seguros, entre outras coisas que almejamos sempre? Provavelmente não. Esta parece ser então uma regra de boa conduta que adotamos por nos proporcionar certas vantagens.

O que Hume consegue encontrar em comum nas regras morais que adotamos, como as que queremos que todos sempre as

sigam, é a utilidade que elas apresentam para toda a sociedade de indivíduos e, consequentemente, ao próprio indivíduo, já que ele se encontra inserido naquela. As regras aceitas por todos são sempre as que nos trazem paz, segurança, felicidade. Por esses atributos nos parecerem sempre muito úteis, nunca um dever é reconhecido como tal, por ser indiferente aos nossos interesses.

> Pois que fundamento mais forte se poderia desejar ou conceber para qualquer dever do que a observação de que a sociedade humana não poderá subsistir sem o seu estabelecimento, e chegará a graus tanto mais elevados de felicidade e perfeição quanto mais inviolável for o respeito por aquele dever? (HUME, 2005, p.79).

Nenhuma regra parece ser criada sem passar antes pelo julgamento do que nós próprios sentimos quanto a elas. Para serem aceitas, basta-se averiguar se todos a reconhecem como sendo agradável e útil ou não para nós, porque a maneira como sentimos é comum a todos. É de nossa natureza procurar sempre o que é benéfico para nossa sociedade, sendo que uma regra que não passe por esse crivo com certeza não vingará: "o bem da humanidade é o único objetivo de todas essas leis e regulamentações. [...] as regras que seguimos [...] são as melhores que se poderiam inventar para mais adequadamente servirem os interesses da sociedade" (HUME, 2005, p. 71).

Hume acredita então ter encontrado o que nos faz preferir e promover uma qualidade a vício, e outra a virtude:

> Parece assim que, de uma maneira geral, conseguimos chegar ao conhecimento da força daquele princípio em que aqui se insistiu, e podemos determinar qual o grau de estima e aprovação moral que deve resultar das reflexões sobre a utilidade e o interesse públicos. A necessidade da justiça para a subsistência da sociedade é o *único* fundamento

> dessa virtude, e como nenhuma excelência moral é mais altamente valorizada do que ela, podemos concluir que esta circunstância da utilidade é, de modo geral, aquela que é dotada de maior energia, e aquela que possui um controlo mais completo sobre nossos sentimentos. Ela deve, portanto, ser a fonte de uma parte considerável do mérito atribuído ao sentimento de humanidade, à benevolência, à amizade, ao espírito público, e outras virtudes sociais da mesma natureza, bem como a única origem da aprovação moral que se dá [...] à justiça, à veracidade, à integridade e a outras qualidades e princípios considerados úteis e dignos de estima (HUME, 2005, p. 82).

A utilidade é nosso guia nas distinções morais que fazemos rotineiramente. Nosso sentimento de apreço por ela é uma fonte segura de nossas preferências morais, acredita o filósofo.

4 A simpatia

Depois do que acredita ter encontrado nosso filósofo, o fundamento de nossas preferências morais, uma outra questão surge: se o que procuramos sempre é a utilidade das ações, isto poderia ser um princípio muito egoísta e, ao contrário do que almejamos com nossas regras, que seria trazer a paz, a segurança e a felicidade à nossa sociedade, isso poderia trazer, sim, a guerra e o caos, porque aí o que todos procurariam seria apenas de seu interesse, apenas o que fosse útil para si, não se importando com ninguém.

Isto infelizmente parece realmente o que ocorre por muitas vezes, bastando pararmos e olharmos para a História, ou apenas ao nosso redor para percebermos; disso nosso filósofo não discorda. Porém, mesmo agindo assim, ou observando isso acontecer, nós

sempre conseguimos reconhecer se uma ação é virtuosa ou não. Esta não precisa estar diretamente ligada a nós, ao nosso interesse imediato; conseguimos perceber e louvar uma atitude virtuosa, mesmo esta não estando direta ou indiretamente ligada aos nossos interesses.

Vejamos o caso da literatura ou da própria história como exemplo. Como conseguiríamos entender que o que o autor de certa obra quer nos mostrar que está acontecendo na trama apresenta uma imagem de vício ou virtude? Essa estória narrada, muitas vezes pode ser apenas invenção de dado fato que nunca aconteceu realmente, somos cientes disso. Mas mesmo assim apreciamos atos heroicos e sabemos quando o que se passa, ao contrário, está sendo um ato covarde, maléfico ou pernicioso. Como também é o caso da História, como nos fala nosso filósofo:

> É freqüente fazermos elogios a ações virtuosas praticadas em épocas muito distantes e países remotos, nas quais mesmo a maior sutileza da imaginação seria incapaz de descobrir qualquer vestígio de interesse pessoal ou encontrar qualquer relação entre a nossa felicidade e segurança presentes e acontecimentos tão separados de nós (HUME, 2005, p. 94).

Naturalmente reconhecemos ações virtuosas por percebermos que essas trazem ou não benefícios para os outros de nossas espécies. Nutrimos o que nosso filósofo denomina de simpatia pelos nossos próximos; é isso que nos faz sempre reconhecer de modo mais amplo o que seria uma virtude ou seu contrário. Diz Hume:

> Parece também que, na nossa aprovação geral dos caracteres e dos costumes, a tendência das virtudes sociais para a utilidade não nos motiva tendo em vista quaisquer considerações de interesse próprio, pois possui uma influência muito mais

> universal e abrangente. Parece que a tendência para o bem comum e a promoção da paz, da harmonia e da ordem da sociedade, ao afetar os princípios benevolentes da nossa estrutura, sempre nos coloca do lado das virtudes sociais, E parece, como uma confirmação adicional, que estes princípios de humanidade e simpatia penetram tão profundamente todos os nossos sentimentos e têm sobre eles influência tão poderosa que lhes podem permitir provocar as mais enérgicas censuras e aplausos (HUME, 2005, p. 109).

E assim, pensa Hume, sempre fiel a seu método, exposto na primeira parte do texto, pode-se chegar finalmente aos princípios gerais que regem nossa moralidade: "a presente teoria é o simples resultado de todas estas inferências, cada uma das quais parece assentar numa experiência e observação uniforme" (HUME, 2005, p.109).

11- EXTRATOS

Em vão esperamos que os homens, em virtude de freqüentes decepções, abandonem finalmente estas ciências etéreas e descubram o verdadeiro campo da razão humana. De fato, além de muitas pessoas empenharem-se sensatamente em sempre repetir semelhantes ponderações, além disso, digo eu, nas ciências nunca há razão para desesperar; embora os esforços anteriores tenham fracassado, há ainda esperança de que a diligência, a boa sorte ou a sagacidade aperfeiçoada de gerações sucessivas possam alcançar descobertas desconhecidas das épocas anteriores. Todo espírito aventureiro se lançará para a conquista do difícil prêmio e se verá mais estimulado do que desencorajado pelas falhas de seus predecessores, porquanto espera que a glória de terminar uma aventura tão difícil lhe é reservada. O único método para libertar de vez o saber destas questões abstrusas consiste em examinar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, por

meio de uma análise exata de suas faculdades e capacidades, que ela não é, de nenhuma maneira, adequada a assuntos tão remotos e abstrusos. Devemos submeter-nos a esta fadiga a fim de viver tranqüilos todo o resto do tempo, e devemos cultivar a verdadeira metafísica com cuidado para destruir a metafísica falsa e adulterada. A indolência que, para algumas pessoas, oferece proteção contra esta filosofia enganadora, é para outras superada pela curiosidade; e o desespero que em alguns momentos prevalece, pode ser seguido de grandes esperanças e de expectativas otimistas. O raciocínio exato e justo é o único remédio universal adequado a todas as pessoas e aptidões, o único capaz de destruir a filosofia abstrusa e o jargão metafísico que, mesclados com a superstição popular, se tornam, por assim dizer, impenetráveis aos pensadores descuidados e se afiguram como ciência e sabedoria. (HUME, 1972, p. 11-12).

Todos os objetos da razão ou da investigação humanas podem dividir-se naturalmente em dois gêneros, a saber: *relações de idéias e de fatos*. Ao primeiro pertencem as ciências da geometria, da álgebra e da aritmética e, numa palavra, toda a afirmação que é intuitivamente ou demonstrativamente certa. *Que o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos dois lados*, é uma proposição que exprime uma relação entre estas figuras. Que *três vezes cinco é igual a metade de trinta* exprime uma relação entre estes números. As proposições deste gênero podem descobrir-se pela simples operação do pensamento e não dependem de algo existente em alguma parte do universo. Embora nunca tenha havido na natureza um círculo ou um triângulo, as verdades demostradas por Euclides conservarão para sempre sua certeza e evidência.

Os fatos que são os segundos objetos da razão humana, não são determinados da mesma maneira, nem nossa evidência de sua verdade, por maior que seja, é de natureza igual à precedente. O contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois, além de jamais implicar uma contradição, o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade. *Que o sol não nascerá amanhã* é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação

que ele nascerá. Podemos em vão, todavia, tentar demonstrar sua falsidade. Se ela fosse demonstrativamente falsa, implicaria uma contradição e o espírito nunca poderia concebê-la distintamente (HUME, 1972, p. 29-30).

Suponde que um homem, dotado das mais poderosas faculdades racionais seja repentinamente transportado para este mundo; certamente notaria de imediato a existência duma contínua sucessão de objetos e um evento acompanhado por outro, mas seria incapaz de descobrir algo a mais. De início, não seria capaz, mediante nenhum raciocínio, de chegar à idéia de causa e efeito, visto que os poderes particulares que realizam todas as operações naturais jamais se revelam aos sentidos; nem é razoável concluir, apenas porque um evento em determinado caso precede outro, que um é a causa e o outro, o efeito. Essa conjunção pode ser arbitrária e acidental. Não há base racional para inferir a existência de um pelo aparecimento do outro. E, numa palavra, aquele homem, desprovido de experiência, jamais poderia conjeturar ou raciocinar sobre qualquer questão de fato, nem teria segurança de algo que não estivesse imediatamente presente à sua memória ou aos seus sentidos (HUME, 1972, p.45).

A ideia de atribuir os louvores que fazemos às virtudes sociais à utilidade de que se revestem parece tão natural que seria de esperar encontrar este princípio em todos os autores que escreveram sobre a moral, como base principal dos seus argumentos e investigações. Podemos observar na vida cotidiana que sempre se apela para a circunstância da utilidade, e não se imagina que se possa fazer a alguém maior elogio do que apresentar ao público a sua utilidade, enumerando os serviços que ele prestou à sociedade e ao gênero humano. E mesmo no caso de uma forma inanimada, como é louvável o fato de a regularidade e elegância das suas partes não diminuir a sua adequação a algum propósito útil! E como é satisfatório desculpar qualquer desproporção ou aparente deformidade, se pudermos mostrar que essa particular conformação é necessária para o uso pretendido! Um navio parece mais belo a um artífice, ou alguém moderadamente conhecedor da navegação, quando a sua proa é mais larga e ampla do que a popa,

do que se fosse construído segundo uma regularidade geométrica precisa, em contradição com todas as leis da mecânica. Um edifício cujas portas e janelas fossem exatos quadrados ofenderia os olhos devido a essa mesma proporção, como algo inadaptado à figura humana, para cujo uso se destina a sua construção. Porque estranharíamos, então, que alguém cujos hábitos e conduta são danosos à sociedade, e perigosos ou prejudiciais para todos os que com ele se relacionam, passe por essa razão a ser objeto de desaprovação, transmitindo a cada espectador o mais forte sentimento de desgosto e ódio? (HUME, 2005, p. 92).
Mas embora a razão, quando é perfeitamente auxiliada e aperfeiçoada, seja suficiente para nos informar das tendências perniciosas ou úteis das qualidades e ações, por si não é suficiente para produzir qualquer censura ou aprovação moral. A utilidade é apenas uma tendência para um certo fim, e se o fim nos fosse totalmente indiferente, sentiríamos a mesma indiferença em relação aos meios. Para que as tendências úteis sejam preferidas às perniciosas, é preciso que um sentimento se revele aqui. Este sentimento tem de ser uma satisfação com a felicidade da humanidade e uma indignação com a sua miséria, pois estes são os diferentes fins que a virtude e o vício tendem a promover. Logo, aqui a *razão* informa-nos das várias tendências das ações, e a *humanidade* discrimina favoravelmente aquelas que são úteis e benéficas (HUME, 2005, p. 166).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Para Hume, de onde surgem todas as ideias do nosso pensamento?

2) Qual o melhor método segundo Hume para chegarmos ao conhecimento do mundo factual?

3) E qual o melhor método para chegarmos a certeza de conhecimentos do tipo matemático?

4) Para Hume, a investigação sobre os princípios de nossas leis morais estaria no campo das relações de ideias ou das questões de fato? Por quê?

5) O que Hume vai encontrar em comum nas ações que identificamos como virtuosas?

6) Por que escolhemos essas regras morais que seguimos no nosso cotidiano?

7) Nessas escolhas teriam algum princípio egoísta que as regem segundo Hume? Justifique.

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

ANTHONY, Quinton. *HUME.* São Paulo: Editora UNESP, 1999.

AYER, A. J. *Hume.* São Paulo: Loyola, 2003.

CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emílio. *Ética.* São Paulo: Loyola, 2005.

COVENTRY, Angela M. *Compreender Hume.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano.* São Paulo: Editora Nacional, 1972.

______. *Tratados filosóficos II; Dissertação sobre as paixões; Investigação sobre os princípios da moral*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

______. *Resumo de um tratado da natureza humana*. Porto Alegre: Editora Paraula, 1995.

NERI, Demétrio. *Filosofia moral – manual introdutório*. São Paulo: Loyola, 2004.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *Filosofia moderna; da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Loyola, 1999.

SMITH, Plínio Junqueira. *O que é ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

STRATHERN, **Paul.** *Hume em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BELO E SUBLIME EM EDMUND BURKE

Thaís Cristine Nascimento de Almeida

1- COMENTÁRIO

1 Introdução

Edmund Burke (1729-1797) iniciou seus estudos em sua cidade natal, Dublin na Irlanda, tendo posteriormente se dirigido à Inglaterra, local onde deu continuidade às suas pesquisas e, mais tarde, morreu.

Durante sua vida, o pensador teve destaque como representante do conservadorismo britânico no século XVIII, dedicando a maior parte de sua obra à filosofia política, sendo *Reflexões sobre a revolução na França* (1790) seu título mais conhecido.

Entretanto, anteriormente, em certo momento de sua juventude, o autor mergulhou na temática da estética filosófica participando de discussões e lendo sobre o assunto. Após dez anos de investigação, lançou seu único volume direcionado ao tema, intitulando-o *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo* (1757).

Nesta publicação, influenciado, sobretudo, pelo *Do sublime* de Longino, Burke teoriza a respeito de nosso comportamento diante da arte ou da natureza. Dessa maneira, trata sobre o *prazer* que sentimos ao nos depararmos com o *belo* e sobre a *dor* ao entrarmos em contato com o *sublime*. Esse, então, será o assunto sobre o qual discorreremos nas linhas a seguir.

2 Dor, prazer e estado de indiferença

É pelo conceito de *novidade* que o filósofo inicia sua construção do conhecimento do funcionamento humano que irá nos levar à explicação dos nossos sentimentos em relação à arte. A novidade, então, é o objeto de nossa curiosidade. A curiosidade é uma paixão que nos acompanha desde a infância, sendo de grande importância, pois leva-nos ao interesse de conhecer aquilo que nos rodeia. No entanto, podemos perceber que se permanecermos durante um certo tempo apenas em função do conhecimento das novidades, elas, que não passam de superficialidades, acabam por nos entediar. Burke explica:

> Porém, como aquelas coisas que nos atraem apenas por sua novidade não podem prender nossa atenção por muito tempo, a curiosidade é de todos os sentimentos o mais superficial; ela passa sem cessar de um objeto para outro, tem um apetite bastante agudo, mas muito facilmente satisfeito, e sempre uma aparência de aturdimento, inquietude e ansiedade. A curiosidade é, por sua própria natureza, um princípio bastante ativo; ela examina rapidamente a maioria de seus objetos e logo esgota a variedade que comumente se encontra na natureza; as mesmas coisas freqüentemente reaparecem e retornam com um efeito cada vez menos agradável (BURKE, 1993, p. 41).

Para que não vivamos uma existência de superficialidade toldada pelo tédio necessitamos de algo que, após nos depararmos com alguma novidade, tenha virtudes que nos magnetizem a permanecer em seu contato. Trata-se da capacidade de incitar outras paixões como prazer e dor. Não significa que a curiosidade saia de cena, visto que, segundo o autor, ela "está mesclada, em maior ou menor quantidade, com todas as nossas paixões"

(BURKE, 1993, p. 42), ou seja, ela permanece, porém misturada a outras paixões de caráter mais profundo.

Como já citamos acima, o prazer e a dor são paixões mais intensas e possibilitam nosso interesse prolongado em determinados assuntos. Investiguemos, então, acerca dessas duas paixões. Seriam elas interdependentes? Nasceria o prazer do cessar de uma dor? Surgiria a dor do cessar de um prazer? Edmund Burke afirma que não, uma vez que anterior à sensação de prazer ou de dor nos encontramos no estado de indiferença. Em suas palavras: "o espírito humano, muitas vezes, e creio que na sua maioria, não está em um estado nem de dor nem de prazer, o que chamo de estado de indiferença" (BURKE, 1993, p. 42).

O argumento usado por ele para justificar tal observação é, por exemplo, se "sem estar com sede, tivésseis de beber um tipo saboroso de vinho, ou provar um doce sem estar com fome" (BURKE, 1993, p. 42) seria apanhado por uma sensação prazerosa, embora ao se lembrar de instantes anteriores ao acontecimento, em condições normais, perceberia que estava até então em um estado de indiferença, e não de dor. O mesmo funciona para o caso em que se envolve a dor, pois "supondo, por outro lado, que um homem no mencionado estado de indiferença sofra um golpe violento" (BURKE, 1993, p. 43) será acometido por uma dor, e esta não se sucederá da eliminação de um estado de prazer, mas de indiferença. Logo, podemos perceber três estados de espírito: o de indiferença, o de prazer e o de dor.

Avançando um pouco mais, dispomo-nos a tratar da cessação do prazer e da dor. Inicialmente, se surpreendidos por uma sensação prazerosa, passamos do estado de indiferença para o de prazer. Já quando após algum tempo de desfrute do prazer, o mesmo acaba se esvaecendo, isto é a transição do estado de prazer

de volta ao original, o de indiferença, logo, a cessação do prazer. Citando Burke: "toda espécie de prazer nos proporciona uma satisfação efêmera e, quando acaba, retornamos à indiferença, ou antes caímos em uma tranqüilidade suave, tingida da cor agradável da sensação anterior" (BURKE, 1993, p. 44).

No que diz respeito à cessação da sensação de dor, Burke é veemente no argumento de que a eliminação de uma dor não é o surgimento de um prazer. A transição do estado de dor para o de indiferença pode ser tranquilizante e apaziguadora. Entretanto, não se pode dizer que tem as características de um prazer real – ou um prazer positivo, em suas palavras – uma vez que o espírito, em tal estado, comporta-se da seguinte maneira, segundo Burke:

> encontramo-los em um estado de muita serenidade, tomados de espanto, em uma espécie de tranquilidade toldada de horror. O aspecto do semblante e a postura do corpo, em semelhantes ocasiões, correspondem tão bem a esse estado de espírito que qualquer pessoa, desconhecendo a causa dessa aparência, antes julgaria estarmos sob a influência de alguma perturbação do que no gozo de algo próximo ao prazer positivo (BURKE, 1993, p. 44).

Percebida, então, a não equivalência da transição do estado de dor para o de indiferença com o prazer positivo (real), embora essa cessação de dor possa trazer prazer, o filósofo nomeia por *deleite* esse prazer relativo "para indicar a sensação que acompanha a eliminação da dor ou do perigo" (BURKE, 1993, p. 46). Assim, o prazer positivo permanece sendo chamado de *prazer*, enquanto o prazer nascido do deliciamento causado pela cessação de uma dor torna-se a ser entendido por *deleite*.

3 Autopreservação e sociedade

Já sabendo sobre o funcionamento dos estados do espírito humano, iremos agora investigar devido a que tais sensações se apossam dos homens. Nós, seres animados, carregamos conosco um instinto de autopreservação. Essa *autopreservação* diz respeito aos nossos cuidados com nossa vida, uma vez que para o desempenho mais pleno possível de nossas atividades precisamos estar ao abrigo do perigo.

> As paixões que dizem respeito à autopreservação derivam principalmente da dor ou do perigo. As idéias de dor, de doença e de morte enchem o espírito de intensos sentimentos de pavor; mas vida e saúde, não obstante nos proporcionem a sensação de prazer, não produzem tal impressão mediante o mero contentamento (BURKE, 1993, p. 47).

> Como o desempenho de nossos deveres de qualquer tipo depende da vida, e como desempenhá-los com energia e eficiência depende da saúde, somos afetados de modo muito intenso por qualquer coisa que ameace algum desses estados (BURKE, 1993, p. 49).

Percebemos, então, o pertencimento da autopreservação à paixão da dor. Entretanto, dando continuidade à investigação das paixões, podemos nos atentar também ao conceito de *sociedade*. Burke faz duas divisões dentro de *sociedade*: a *sociedade dos sexos* e a *sociedade geral*.

Na sociedade dos sexos, tratamos de paixões que estão diretamente relacionadas com o tema da procriação. Enquanto que na autopreservação era a dor a paixão que se evidenciava, na sociedade dos sexos temos o prazer como a paixão em destaque, uma vez que a procriação é circundada de boas sensações.

> a reprodução da espécie humana constitui uma finalidade de grande importância e é necessário que os homens sejam impelidos à sua busca por um poderoso incentivo. Ela é, portanto, acompanhada de um prazer muito intenso; contudo, como não está de modo algum destinada a ser nossa atividade mais constante, não convém que a ausência desse prazer seja inseparável de uma dor muito forte (BURKE, 1993, p. 50).

Ainda dentro deste contexto, ou seja, na sociedade dos sexos podemos observar a diferença que acontece entre os homens e os outros animais: os animais vivem à solta e quando se trata de procriação para eles é apenas luxúria, um pedido da natureza a ser realizado. Seus únicos critérios para a escolha do parceiro costumam ser o apego à espécie e a diferenciação entre os sexos.

No entanto, ao tratarmos de seres humanos, percebemos que não vivem à solta, uma vez que estão inseridos em uma sociedade, logo, criam suas preferências no momento da escolha de um companheiro. O amor pelo qual o homem procura é chamado pelo autor de beleza do sexo. Essa não se limita a uma beleza física, mas a qualidades sociais as quais os homens dedicam sua preferência, como Burke nos esclarece:

> Os homens são atraídos para o sexo em geral, apenas como tal, e pela lei comum da natureza, mas se afeiçoam a determinados seres pela *beleza* pessoal. Chamo a beleza de uma qualidade social, porque toda vez que a contemplação das mulheres e dos homens, e não somente deles, quando a visão de outros animais nos proporciona uma sensação de alegria e de prazer [...], somos tomados de sentimentos de ternura e de afeição por suas pessoas (BURKE, 1993, p. 50).

Tendo visto, então, ao que se refere à *sociedade dos sexos* precisamos continuar com a investigação e analisarmos a outra metade que incorpora o conceito de sociedade: a *sociedade em*

geral, o qual trata do convívio social. Se neste houver alguma relação social especial é prazer o seu resultante, contudo se não houver nada de especial, não haverá prazer ou dor. Agora, se neste convívio social o que houver for a solidão absoluta e total, o que acontecerá será uma dor intensa, diferentemente do que acontece com a solidão temporária que pode gerar prazer devido ao fato de o homem ser um ser, além de ativo, contemplativo e necessitar de algum tempo sozinho para tal realização.

Existem três principais paixões relativas à *sociedade* mencionadas por Burke: *simpatia, imitação* e *ambição*. A *simpatia* trata de nossa comoção para com a situação vivenciada pelo outro, a capacidade que temos de nos colocar no lugar do outro.

> a simpatia deve ser considerada uma espécie de substituição, mediante a qual colocamo-nos no lugar de outrem e somos afetados, sob muitos aspectos, da mesma maneira que eles; de modo que essa paixão pode ou partilhar da natureza daquelas relacionadas à autopreservação e, derivando-se da dor, ser uma fonte do sublime, ou pode aliar-se às idéias de prazer, e então o que se afirmou sobre os sentimentos sociais, quer digam respeito à sociedade em geral, quer apenas a alguns de seus modos especiais, pode-se aplicar aqui (BURKE, 1993, p. 52).

Tendo em vista que o motivo de nosso interesse pelos infortúnios alheios é fruto da *simpatia*, somos impelidos a nos deleitarmos com a dor de outrem, com o terror – desde que não sejam de forma direta demais –, ou seja, a sentirmos certo prazer em tais condições, pois a piedade é seguida de prazer.

Na tentativa de explicar o motivo de funcionarmos de tal maneira, Burke insere a ideia de que o Criador ao nos conceber com a *simpatia*, a fez de maneira em que nela o deleite – prazer na dor – estivesse presente, ainda que nessas condições mesclado com

o malestar em se tratando de nossa relação com os infortúnios de nossos semelhantes. Pois, se o contato com as dores alheias fosse estritamente doloroso, teríamos a provável reação de evitar tais emoções, de delas nos distanciar. Ao não nos afastarmos da situação referida acima devido a esse prazer, ainda nos aliviamos ao consolarmos a quem está a sofrer.

A *imitação* é derivada do prazer que o homem tem de observar os outros e reproduzir o que foi examinado. É uma forma mais prazerosa de aprendizado do que aquela que se dá com o ensinamento. Muitas artes se iniciaram e ainda utilizam a imitação para serem realizadas; um exemplo seria a pintura, imitando a natureza.

Inegável é, então, o aprendizado por meio da imitação. No entanto, ela não permite que se exceda o já conhecido, não há a possibilidade de novidades, de melhoramentos. Assim, é conveniente que haja uma *ambição* em nosso interior, "é essa paixão que impele os homens para todos os meios pelos quais os vemos distinguir-se e que tende a tornar tão agradável tudo o que nele desperta a ideia dessa distinção" (BURKE, 1993, p. 57). Como com a ambição há o desejo de distinção dos indivíduos uns dos outros, novidades tendem a serem construídas, assim como o progresso.

4 Belo e sublime

Já comentamos a respeito da capacidade de na *simpatia* tanto a dor quanto o prazer estarem presentes. Examinemos, então, como essas duas paixões se apresentam quando tratamos do belo e do sublime.

O *belo*, para Burke, é relativo àquilo que seja de caráter delicado, suave, relacionado à pequenez. O autor caracteriza as reações do corpo ao entrar em contato com o belo como o relaxamento dos músculos, dos nervos, do corpo em geral levando ao estado de paz. Tal estado gerado pela beleza é o de prazer.

O sublime, citando Burke, é "tudo que seja de algum modo capaz de incitar as idéias de dor e de perigo, isto é, tudo que seja de alguma maneira terrível ou relacionado a objetos terríveis ou atua como modo análogo ao terror. [...] (Essa é) a mais forte emoção de que o espírito é capaz" (BURKE, 1993, p. 48).

É por meio deste conceito que o pensador lança luz ao fato de que a obscuridade, o perigo, o horror também são fontes de contemplação e não é somente o belo que se designa à estética.

Existe, no entanto, uma diferença entre perigo real e o meramente sugestivo. O perigo acontecido na realidade nos causa pavor pela ameaça que verdadeiramente está acontecendo. Entretanto, quando se trata de um perigo ou horror que acontece de forma em que nossa razão sabe que não irá nos causar dor real, o sentimento que nos invade costuma ser o de deliciar-se com a sensação de desestabilização e terror causados pela arte ou qualquer outro que não irá direta e objetivamente nos afetar.

Desta maneira, podemos dizer que o sublime é fundado na dor e com ela se deleita. Considerando o terror, então, como gerador do sublime, o autor define aquele como aquilo que causa tensão nos nervos e no corpo. Assim, não importa se tal tensão parte do corpo para o espírito, como no caso de uma situação real, ou se parte do espírito para o corpo, como seria o caso da contemplação de algo terrível.

Como já acima citado, o sublime é forjado por aquilo que produz o terror. Existe uma diferença básica entre dor e terror,

apesar de sua reação corpórea se manifestar de semelhante maneira, a saber, "as coisas que causam a primeira [a dor] agem sobre o espírito pela intervenção do corpo, ao passo que as que produzem o segundo [o terror] geralmente afetam os órgãos do corpo pela ação do espírito, que o adverte do perigo" (BURKE, 1993, p. 138).

O corpo ao perceber tal situação age com uma "tensão, contração ou excitação violenta dos nervos" (BURKE, 1993, p. 138).

De maneira oposta à reação causada pela dor ou pelo terror, a causada pelo prazer, visto que é causada pela beleza, a qual seria delicada e leve ao espírito, é a de relaxamento dos nervos, causando paz e tranquilidade corporal.

Burke pretende com essa teoria mostrar que não só do *belo* é feita a estética filosófica, visto que o sublime também pode despertar a atenção de nossos espíritos com reações e sensações em nossos corpos; e apesar de a dor ser a paixão correspondente ao sublime, podemos com ela nos deliciar, ou seja, sentir com ela certo prazer.

11- EXTRATOS

Dor e prazer

Parece, pois, necessário para mover as paixões em um grau considerável em pessoas de uma certa idade que os objetos destinados a esse objetivo, além de terem algum grau de novidade, sejam capazes de incitar dor ou prazer por outros motivos. Dor e prazer são idéias simples, não passíveis de definição. É improvável que as pessoas se enganem quanto aos seus sentimentos, mas muitas vezes se equivocam quanto aos nomes que lhes dão e

quanto aos seus raciocínios sobre eles. Segundo muitos, a dor nasce invariavelmente da eliminação do prazer, assim como julgam que a origem do prazer está na cessação ou diminuição de uma dor. De minha parte, estou antes inclinado a crer que o efeito mais elementar e natural da dor e do prazer tem um caráter positivo, e que eles não devem necessariamente sua existência a uma dependência mútua. O espírito humano, muitas vezes, e creio que na sua maioria, não está em um estado nem de dor nem de prazer, o que chamo de estado de indiferença. Quando sou levado dessa disposição de espírito para a de prazer real, não parece inevitável que passe por alguma espécie de dor intermediária. Se em tal estado de indiferença, sossego ou tranqüilidade, seja qual for a denominação que se prefira, fôsseis subitamente entretido por uma peça musical, ou suponde que um objeto de forma bela e cores brilhantes e vivas vos fosse apresentado, ou imaginai que vosso olfato fosse gratificado com a fragrância de uma rosa, ou se, sem sentir sede, tivésseis de beber um tipo saboroso de vinho, ou provar um doce sem estar com fome: em todos os diferentes sentidos, da audição, do olfato e do paladar, sem dúvida alguma experimentaríeis prazer; entretanto, se eu perguntar sobre o estado anterior de vosso espírito, dificilmente me direis que esses prazeres vos encontraram em um estado de dor, ou, tendo infundido nesses sentidos diferentes prazeres, direis que sobreveio alguma dor, embora o prazer tenha cessado completamente. Suponde, por outro lado, que um homem no mencionado estado de indiferença sofra um golpe violento, ou que beba uma poção amarga, ou que seus ouvidos sejam feridos por um som áspero e rangente: aqui não há eliminação do prazer e, no entanto, sente-se em cada sentido atingido uma dor bastante perceptível. Pode-se argumentar, talvez, que a dor, nesses casos, nasceu da cessação do prazer de que ele gozava anteriormente, embora o seu grau fosse tão pequeno que somente quando eliminado se tornasse perceptível. Mas isso me parece ser uma sutileza que não encontra respaldo na natureza. Pois, se anteriormente à dor não sinto nenhum prazer real, não tenho motivo algum para julgar que tal coisa exista, uma vez que

o prazer somente é prazer quando sentido. Pode-se dizer o mesmo quanto à dor e por razão idêntica. Nada pode me convencer de que o prazer e a dor sejam apenas relativos, que podem existir apenas quando contrastados; pelo contrário, julgo poder discernir claramente que há dores e prazeres positivos, absolutamente independentes uns dos outros. Nada é mais evidente do que isso. Não há nada que eu possa distinguir com maior clareza em meu espírito do que os três estados: de indiferença, de prazer e de dor. Posso perceber cada um deles sem qualquer idéia de sua relação com alguma outra coisa. Caio sofre um ataque de cólica: esse homem realmente sente dor; estendei-o em uma grade de tortura e ele sentirá uma dor ainda maior; mas terá esta última dor nascido da eliminação de algum prazer? Ou será o ataque de cólica um prazer ou uma dor, dependendo de como nos aprouver considerá-la? (BURKE, 1993, p. 42).

Sobre o sublime

Tudo que seja de algum modo capaz de incitar as idéias de dor e de perigo, isto é, tudo que seja de alguma maneira terrível ou relacionado a objetos terríveis ou atua de um modo análogo ao terror constitui uma fonte do *sublime,* isto é, produz a mais forte emoção de que o espírito é capaz. (Digo a mais forte emoção, porque estou convencido de que as idéias de dor são muito mais poderosas do que aquelas que provêm do prazer. Sem dúvida alguma, os tormentos que nos podem ser infligidos são muito maiores, quanto ao seu efeito sobre o corpo e o espírito, do que quaisquer prazeres que os hedonistas mais consumados poderiam sugerir, ou do que a imaginação mais vívida e o corpo mais sadio e requintadamente sensível poderiam gozar. Mais ainda, não creio que se poderia encontrar alguém que quisesse usufruir de uma vida plena de satisfação ao preço de terminá-la em meio aos tormentos que a justiça infligiu recentemente na França, em poucas horas, ao infeliz regicida. Contudo, não obstante o efeito da dor seja muito mais forte do que o do prazer, ela geralmente causa uma impressão muito menor do que a idéia de morte, dado que dificilmente a esta

se prefere, até mesmo em lugar das dores mais extremas; ademais, o que geralmente torna a própria dor, se me é lícito dizê-lo, mais dolorosa é ser considerada a emissária dessa rainha dos terrores.) Quando o perigo ou a dor se apresentam como uma ameaça decididamente iminente, não podem proporcionar nenhum deleite e são meramente terríveis; mas quando são menos prováveis e de certo modo atenuadas, podem ser – e são – deliciosas, como nossa experiência diária nos mostra. A seguir, procurarei esclarecer a causa disso (BURKE, 1993, p. 48).

Simpatia

É devido à primeira dessas paixões que nos interessamos pelas preocupações dos outros que nos comovemos tanto quanto eles e raramente suportamos permanecer como espectadores indiferentes de suas ações ou de seus sofrimentos. Pois a simpatia deve ser considerada uma espécie de substituição, mediante a qual colocamo-nos no lugar de outrem e somos afetados, sob muitos aspectos, da mesma maneira que eles; de modo que essa paixão pode ou partilhar da natureza daquelas relacionadas à autopreservação e, derivando-se da dor, ser uma fonte do sublime, ou pode aliar-se às idéias de prazer, e então o que se afirmou sobre os sentimentos sociais, quer digam respeito à sociedade em geral, quer apenas a alguns de seus modos especiais, pode-se aplicar aqui. É principalmente por esse princípio que a poesia, a pintura e as outras artes relacionadas a sentimentos comunicam suas paixões de um coração a outro e muitas vezes são capazes de enxertar um deleite no desgosto, na infelicidade e na própria morte. Observa-se comumente que objetos que causariam aversão na realidade são, nas ficções trágicas ou outras semelhantes, a fonte de um tipo de prazer muito intenso. Aceita pela maioria, essa afirmação tem sido motivo de muitas controvérsias. O contentamento tem sido atribuído, em primeiro lugar, ao alívio sentido ao considerar que uma história tão sombria é apenas uma ficção e, em seguida, ao supor que estamos ao abrigo dos males a cuja representação assistimos. Receio ser uma prática bastante corriqueira em

investigações desta natureza atribuir sentimentos nascidos somente da estrutura mecânica de nossos corpos ou da conformação ou constituição de nossos espíritos a certas conclusões da faculdade do raciocínio sobre os objetos que nos são apresentados, pois tenho motivos para crer que o papel exercido pela razão no incitamento de nossas paixões chegue, de modo algum, a ser tão grande quanto se costuma crer (BURKE, 1993, p. 52).

Os efeitos da simpatia pelos infortúnios de nossos semelhantes

Para examinar adequadamente essa questão quanto ao efeito da tragédia, devemos antes nos interrogar acerca das sensações que nos incitam os sentimentos de nossos semelhantes, quando atingidos por desgraças reais. Estou convencido de que sentimos um certo deleite - e provavelmente não pequeno - nos infortúnios e dores reais de outrem, pois, seja qual for aparentemente o sentimento, se ele não faz com que os evitemos, se, pelo contrário, leva-nos a deles nos aproximar se nos prende a atenção, nesse caso julgo que certamente temos algum tipo de deleite em contemplar objetos dessa espécie. Por acaso não lemos as histórias reais de cenas dessa natureza com tanto prazer quanto romances ou poemas, cujos eventos são fictícios? Nem a leitura da prosperidade de um império nem a da glória de um rei podem causar um sentimento tão agradável quanto a ruína do Estado da Macedônia e o infortúnio daquele infeliz príncipe. Comovemo-nos tanto com uma tal catástrofe na história quanto com a destruição de Tróia na fábula. Nosso deleite, em semelhantes casos, é enormemente intensificado se aquele que sofre for uma pessoa admirável que sucumbe a um destino desonroso. Tanto Cipião quanto Catão são caracteres virtuosos, mas causam-nos uma emoção mais profunda a morte violenta do segundo e a ruína da nobre causa a que ele aderira do que os merecidos friunfos e ininterrupta prosperidade do primeiro, pois o terror é uma paixão que sempre gera deleite, quando sua ação não é muito direta, e a piedade é acompanhada de prazer, porque nasce do amor e da afeição social. Sempre que

a natureza nos destina à atividade, a paixão que nos move em direção a ela é seguida de deleite ou de algum tipo de prazer, seja qual for seu objeto, e como nosso Criador determinou que fôssemos unidos pelos laços da simpatia, reforçou-os mediante um deleite proporcional e exatamente quando nossa simpatia é mais necessária, isto é, nos infortúnios de nossos semelhantes. Se essa paixão fosse meramente dolorosa, evitaríamos com o maior cuidado todas as pessoas e lugares que poderiam incitá-la, como efetivamente o fazem algumas pessoas que levam tão longe a indolência a ponto de não tolerarem nenhum sentimento forte. Mas com a maior parte da humanidade o que ocorre é muito diferente: não há espetáculo que busquemos com tanta avidez quanto o de alguma desgraça incomum e atroz; portanto, quer a desdita ocorra diante de nossos olhos, quer ela se passe na história, sempre nos provoca deleite. Ele não é puro, mas mesclado com um razoável mal-estar. O deleite que auferimos dessas cenas de grande sofrimento impede-nos de evitá-las, e a dor sentida induz-nos a consolar-nos a nós próprios ao fazê-lo àqueles que sofrem; esses impulsos ocorrem anteriormente a qualquer raciocínio, por um instinto que age sobre nós, segundo seus próprios desígnios, sem o concurso de nossa vontade (BURKE, 1993, p. 53).

Sobre a paixão causada pelo sublime

A paixão a que o grandioso e sublime na *natureza* dão origem, quando essas causas atuam de maneira mais intensa, é o assombro, que consiste no estado de alma no qual todos os seus movimentos são sustados por um certo grau de horror. Nesse caso, o espírito sente-se tão pleno de seu objeto que não pode admitir nenhum outro nem, conseqüentemente, raciocinar sobre aquele objeto que é alvo de sua atenção. Essa é a origem do poder do sublime, que, longe de resultar de nossos raciocínios, antecede-os e nos arrebata com uma força irresistível. O assombro, como disse, é o efeito do sublime em seu mais alto grau; os efeitos secundários são a admiração, a reverência e o respeito (BURKE, 1993, p. 65).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Tendo em vista o comentário e os extratos de texto acima, explique o funcionamento do prazer e da dor na teoria de Edmund Burke, indicando o estado de indiferença.

2) Como funciona a cessação do prazer e da dor, segundo Burke?

3) Na teoria de Burke, o que é deleite e porque ele se diferencia do prazer?

4) Tendo em mente a teoria concebida por Burke, responda justificando suas respostas: Qual paixão corresponde à *autopreservação*? Qual paixão corresponde à *sociedade dos sexos*? Qual a função da beleza para esta última?

5) Com base no comentário e nos extratos acima, explique o que é *belo* e o que é *sublime* indicando qual a paixão acompanha cada um e qual seu efeito sobre o espírito humano.

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

BURKE, E. *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo.* Tradução, apresentação, notas: Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus / Editora da Universidade de Campinas, 1993.

CARROLL, N. A *Filosofia do horror ou paradoxos do coração. Campinas*: *Papirus, 1999*.

DIDEROT, D. *Discurso sobre a poesia dramática*. Tradução de Luiz Fernando Franklin de Matos. São Paulo: Brasiliense, 1986.

HUGO, V. *Do grotesco e do sublime*: tradução do prefácio de Cromwell. Tradução de Célia Berretini. São Paulo: Perspectiva, 1988.

JORGE, S. *A estética da morte*. São Paulo: Saraiva, 1964.

KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime:* ensaio sobre as doenças mentais. Tradução de Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 2000.

KAPP, S. *Non satis est:* excessos e teorias estéticas no esclarecimento. Porto Alegre: Escritos, 2004.

LESSING, G. E. *Laocoonte, ou Sobre as fronteiras da pintura e da poesia*. Tradução de Marcio Seligmann Silva. São Paulo: Iluminuras, 1998.

LONGINUS, C. *Do sublime*. Tradução de Filomena Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

159

EDUCAÇÃO MORAL EM KANT

Carlos Augusto Schroeder

1- COMENTÁRIO

1 Introdução à educação Kantiana

O presente texto visa levar ao leitor o tema da educação moral em Kant. Trata-se de uma apresentação introdutória e convidativa do que a filosofia moral kantiana tem a nos dizer, no tocante não só ao âmbito educacional, mas, sobretudo, mostrando que o fim da educação é a formação moral. É notado que a moralidade kantiana é um tema que se mostra mais em voga dentre aqueles que se interessam pelo estudo da filosofia de Kant, mas a intenção deste texto é colocar a educação como tema central não somente das nossas discussões, bem como das discussões kantianas, mostrando que, ao contrário do que se costuma dizer, a questão da pedagogia ocupa espaço privilegiado em sua filosofia. O material a ser utilizado como fonte principal das discussões deste trabalho são dois livros: primeiramente a obra *Sobre a pedagogia*, que contém os princípios educacionais estabelecidos pelo autor, e a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que fornece a base da filosofia moral de Kant e irá entrar em consonância com o intento pedagógico referente à formação moral.

A principal fonte das questões educacionais, como já foi dito, é a obra *Sobre a pedagogia* (1803), uma obra relativamente curta se comparada às demais de Kant. Este livro se deu pelo resultado de lições recolhidas por um estudante chamado Theodor Rink de

um curso dado por Kant pouco tempo antes de sua publicação. Por esse fator, e por considerarmos que a obra fora resultado de uma produção madura e tardia de Kant, nota-se argumentos de outras consagradas obras expostas de maneira mais sucinta.[7] Isso revela que há a possibilidade de interconexões desta obra com outras várias da filosofia crítica, já fixadas anteriormente. Outra obra, que norteará esse trabalho e refere-se à esfera moral é a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), que abordará como principais questões o que toca à formulação do princípio da moralidade. Ou seja, Kant fundamenta a moral sob um princípio que seria interligado às questões educacionais, sobretudo quando Kant afirma que o propósito maior da educação é a formação de um caráter bom, ou seja, a formação de um sujeito moral.

2 Sobre a necessidade de educação

Iniciando pelas questões educacionais, Kant diz no início da *Pedagogia*[8]*:* "o homem é a única criatura que precisa ser educada" (KANT, 1996, p. 11). Com essa afirmação, ele nos revela que os homens possuem a possibilidade de serem educados, apresentando certa diferença em relação aos demais animais, ou seja, esse é o caráter que se manifesta peculiar na espécie humana. De maneira que os outros animais possuem naturalmente o projeto de sua existência, portanto "não precisam ser cuidados, no máximo precisam ser alimentados, aquecidos, guiados e protegidos de

[7] As obras que podem ser mencionadas como referência de discussão de Kant na *pedagogia* são: *Crítica da razão prática* e *Metafísica dos costumes*.

[8] Deste momento em diante utilizarei *Pedagogia* para referir-me a obra *Sobre a Pedagogia*.

algum modo" (KANT, 1996, p. 11). Desta forma, os animais usam de suas forças naturalmente para preservar sua espécie. Com o ser humano não funciona desta maneira, pois ele precisa de um guia que consiga transformar sua "animalidade em humanidade" (KANT, 1996, p. 12). Portanto, cabe ao educador o norteamento do uso e do desenvolvimento das faculdades mentais para que o jovem possa fazer uso delas, pois há na natureza humana uma necessidade implícita de educação, que o ser humano precisa valer-se para evitar a propensão natural que tem a fazer uso de suas forças de maneira nociva caso não seja educado. Mas para que o jovem possa desenvolver-se racionalmente ele precisa antes disso se disciplinar, ou seja, ele precisa ser disciplinado para que possa fazer posteriormente por si o projeto de sua existência.

Kant afirma que: "o homem tem necessidade de sua própria razão" (KANT, 1996, p. 12). Mas fica evidente que para que o homem faça uso de sua própria razão ele precisa anteriormente ser educado. Isso nos mostra que subjacente ao uso da razão, faz-se necessário a instrução para que o indivíduo possa extrair aos poucos todas as faculdades referentes à sua humanidade. Com isso dá-se a necessidade de educação, pois "a espécie humana é obrigada a extrair de si mesma pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais, que pertencem à humanidade" (KANT, 1996, p. 12). Uma vez que estas não foram dadas no momento de seu nascimento, "as disposições naturais do ser humano não se desenvolvem por si mesmas, toda educação é uma arte. A natureza não depositou nele nenhum instinto para essa finalidade" (KANT, 1996, p. 12).

Portanto, se no homem nenhuma faculdade instintiva foi dada para se desenvolver naturalmente, a natureza se incumbiu de nele depositar a razão. Com efeito, a racionalidade não segue

sempre o mesmo curso, diferentemente dos animais que possuem uma linearidade nas suas ações devido aos seus instintos; os homens possuem a faculdade racional para agir conforme seus próprios propósitos. Mas para que haja o uso assertivo dessa capacidade, faz-se necessário um guia para tal propósito, antes do ser humano atingir o ponto que pode realizar ações por si mesmo.

3 A educação disciplinadora

Dentro dessa perspectiva traçada por Kant, coloca-se a educação como atividade primordial para não somente a sobrevivência, mas o desenvolvimento humano, cabendo agora a articulação e a relação de como deve funcionar a educação. A primeira esfera com a qual a educação deve se preocupar é, segundo Kant, formar um sujeito disciplinado. Esta esfera da educação ele chama de “educação física”, que não é nosso principal objeto de estudo, mas é a base para que se tenha uma boa formação moral, uma vez que cabe à educação física tratar dos “cuidados materiais”. A educação física consiste em guiar o jovem no sentido de frear suas vontades, de forma a colocar suas atitudes no curso da racionalidade. E para que as atitudes sejam norteadas pela racionalidade faz-se necessário que haja disciplina.

Essa disciplina representa exatamente a formação cultural, constituindo o ser humano no sentido de instrui-lo, fazendo com que ele tenha a possibilidade de obter conhecimento. Ressaltando o que foi dito, o fato de o jovem adquirir conhecimento é imprescindível para que ele possa colocar em prática as disposições que lhe são inerentes, e esse ponto se mostra relevante para a proposta educacional de Kant, uma vez que auxilia nas

circunstâncias que surgem ao indivíduo. Sendo assim, essa criação de cultura diz respeito à criação de determinadas habilidades, que podem ter inúmeros fins. Essa etapa da capacitação da escolha dos fins é importante, mas está distante de ser o ponto central do qual Kant quer chegar ao escrever a *Pedagogia*.

Mas sendo a educação física a primeira etapa, qual seja a possibilidade de capacitação das faculdades inerentes ao ser humano de maneira peculiar, ela pode ser colocada como a base para a formação moral do ser humano. Sendo assim esta deve comportar alguns aspectos: o primeiro ponto é definido por Kant como a parte "negativa" da educação, pois trata de impedir os defeitos do jovem e frear certo impulso natural que ele tem à liberdade. Nesse primeiro momento não se pode deixar que o infante realize as coisas da maneira que bem entende, pois se assim for ele se acostumará e, com grandes dificuldades, irá conseguir se desvencilhar daquilo que conquistou. Quando a parte negativa da educação física não é aplicada, fica comprometido o desenvolvimento humano. Por isso é necessário fazer com que ele aprenda a frear-se anteriormente. Ao ponto que o jovem vai adquirindo autonomia, ou seja, capacidade para pensar por si, é possível conceder a ele gradativamente a liberdade. O segundo aspecto relacionado à educação física é a parte "positiva" que consiste simplesmente em proporcionar ao jovem a instrução, ou seja, fazer com que ele desenvolva suas capacidades mentais de tal modo que tenha a possibilidade de conhecimento efetivo.

A educação física, portanto, deve fazer com que o jovem primeiramente esteja sujeito a obediência de maneira passiva, considerando que ele ainda não possui suas faculdades mentais desenvolvidas. Mas com o transcorrer dos tempos, ele pode fazer paulatinamente uso da reflexão e de sua liberdade, ou

seja, “no primeiro período, o constrangimento é mecânico; no segundo, é moral” (KANT, 1996, p. 31). No primeiro instante da educação física a forma de frear o jovem é de maneira direta e mecanicamente, enquanto que na segunda etapa, em que lhe foi dada certa liberdade, esse constrangimento deve ser aplicado via moralidade.

Fica expresso aqui que há, por um lado, uma grande importância de uma educação disciplinadora e mecânica, mas Kant pretende colocar o seu sistema educacional, além disso, dando um caráter de racionalidade e articulação à educação. Considerando esse fator, entendo que a educação disciplinadora não é suficiente para a formação de um indivíduo, pois para que ela seja realizada de maneira completa é necessário formar um indivíduo não só disciplinado, mas moral e que tenha certo valor perante a humanidade.

4 A educação para a formação moral

Quando caminha da educação física para a educação prática, Kant nos indica que o fim supremo de sua educação é a formação de um ser moral. Não basta que o homem possa escolher os fins dos quais tem a possibilidade de atingir, mas que ele possa escolher os bons fins. Além disso, é necessário que tenha um valor perante a sociedade na qual está inserido, e um “valor intrínseco” que represente para o indivíduo uma dignidade interior na ação praticada. Na *Pedagogia*, Kant nos mostra esse fator de supremacia da educação moral uma vez que afirma que a maneira mecânica de educação (física) não se faz suficiente, pois é necessário que haja uma forma educacional raciocinada que leve o jovem a fazer uso de sua racionalidade para os bons fins.

Sobre a causa da primazia da educação prática diz Kant:

> Na verdade, não basta que o homem seja capaz de toda sorte de fins; convém também que ele consiga a disposição de escolher apenas os bons fins. Bons são aqueles fins que são aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, fins de cada um (KANT, 1996, p. 86).

Que o homem, portanto, seja culto, disciplinado e prudente, não basta; tem ele também, e principalmente, que se tornar moralizado para que possa não só ter a faculdade de escolher os fins, mas que faça uso de suas faculdades intelectuais para a escolha dos bons fins.

O que Kant pretende com sua educação é não somente treinar e disciplinar o homem, mas torná-lo um ser ilustrado[9] e, portanto, que ele saiba fazer uso público e privado de sua racionalidade. O simples treinamento serve somente aos animais. Isso não significa que o treinamento não seja parte da teoria educacional kantiana, significa que a educação física se mostra como uma etapa para que possamos aplicar a educação prática. Portanto, "não é suficiente treinar as crianças. Urge que aprendam a pensar" (KANT, 1996, p. 28). Para que haja o desenvolvimento do pensamento autônomo e da moralização do indivíduo, ou seja, para que haja uma educação moral, é necessário seguir três etapas que compreendem a "educação prática". A primeira é a formação da habilidade, a segunda a da prudência, enquanto que a terceira representa a moralidade.

[9] Sobre a questão da ilustração Kant escreve: *Resposta a pergunta: O que é esclarecimento?*

Quando Kant diz que o homem precisa desenvolver habilidade, afirma que é necessário que se tenha uma habilidade que seja real, ou seja, não uma forma mascarada e ostentada, mas uma capacidade real de resolução dos problemas. Além disso, a habilidade deve ser algo sustentado constantemente e tornar-se um hábito. Já a prudência representa a aplicação das habilidades adquiridas. Isso coloca a prudência e a habilidade em uma relação de interdependência, pois sem a prudência de nada vale ter habilidade, visto que não é possível realizar ações quando não se tem habilidade suficiente para fazê-las. Da mesma forma, a habilidade para escolher pelos fins que se quer nada pode fazer se não houver a prudência para colocar as habilidades que se tem em prática. Portanto, a prudência se mostra como a aplicabilidade das habilidades.

No que diz respeito à moralidade diz Kant: "esta é a maneira de se preparar para uma sábia moderação" (KANT, 1996, p. 92). Portanto, a moralidade compreende o "domar das paixões" (KANT, 1996, p. 96). A moralidade se mostra como o freio que impossibilita que as tendências do ser humano se tornem paixões. Esse "freio" representa a capacidade racional que o ser humano tem de realizar ações de maneira alheia às suas inclinações, não possibilitando que estas ordenem o que ele irá realizar. Após estar instruído via educação física, resta que o jovem saiba fazer-se guia de seus próprios atos, mas é necessário que haja alguém que lhe mostre a ideia de dever que, segundo Kant, é potencialidade da racionalidade humana.

Fica como elemento central das reflexões kantianas à respeito da educação prática a formação do caráter, ou seja, um ser que se mostre capaz de realizar boas ações utilizando-se da sua racionalidade. Se na educação física o processo consiste em

cuidar do corpo, desenvolver hábitos saudáveis e cuidar de nossa vida material, na educação prática formar o caráter envolve essencialmente o desenvolvimento da virtude, isto é, a capacidade do indivíduo de agir conforme o dever. Essa ação se dá por meio do uso da razão, ou seja, das regras que o sujeito estabelece para si.

Para que o jovem possa estabelecer posteriormente por si o uso da racionalidade é necessário que lhe ensinem primeiramente com exemplos, para que posteriormente seja colocada a ideia de que ele possui deveres a cumprir: "estes deveres são aqueles costumeiros, que as crianças têm em relação a si mesmas e aos demais" (KANT, 1996, p. 95). Os deveres para consigo mesmas representam a conservação de dignidade interior, mas o jovem deve estar imbuído também pela ideia de dignidade que ele possui perante a humanidade.

O que se pode evidenciar na questão da formação moral é que Kant espera a conservação de uma chamada dignidade interior, que se mostra inerente ao ser humano. A melhor forma de conservar essa dignidade é formar o caráter de maneira reta. E para que esse caráter tenha uma forma reta é necessário que o jovem tenha a ideia de dever. Primeiramente os deveres devem ser para consigo mesmo como afirma Kant, mas não só isso; ele precisa saber que tem deveres também para com a humanidade também. Mas antes de assumir essa postura perante a si mesmo e perante a humanidade, é necessário esclarecer o conceito de dever.

O conceito de dever é apresentado na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que é a obra que procura estabelecer "o princípio supremo da moralidade" (KANT, 2009, p. 85), ou seja, trata-se da base da filosofia moral kantiana. Segundo Kant, "dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei" (KANT, 2009, p. 127). Esse respeito do qual fala Kant é seguir a racionalidade de

maneira que a intencionalidade de suas ações possa valer para todas as pessoas que também estiverem defrontando sua racionalidade com a mesma situação.

O guia de nossas ações morais deve ser em todos os casos, portanto, a racionalidade, de forma que não podemos permitir que elas sejam guiadas por alguma inclinação imediata, mas agir por respeito à lei. Pois quando agimos por inclinação, colocamos-nos por vezes fazendo isso de forma incorreta. Mas, quando mesmo sem encontrar nenhuma inclinação que movimente nossa ação e não haja nenhuma afinidade por uma determinada pessoa, ajudamos não por inclinação, mas porque pensamos que devemos ajudá-la, independente de nossas posições pessoais. Diz Kant: “aí sim reside o verdadeiro valor moral” (KANT, 2009, p. 129). Isso coloca o princípio da moralidade da ação não na consequência que se possa tirar dessa ação, mas no valor intrínseco que há nela, pois afirma Kant que: “o valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise pedir o seu móbil a este efeito esperado” (KANT, 2009, p. 130).

Após o desenvolvimento do conceito de dever, tirando da ação o valor moral na primeira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na segunda seção Kant chega ao objetivo central de sua obra, que é desenvolver o princípio supremo da moralidade. Esse princípio assenta-se sobre o conceito de “imperativo categórico”, que Kant opta por colocar em três formulações. Abordarei a segunda definição, pois nela está contida a ideia de relação das ações com sua generalidade e da mesma maneira em consonância com a questão de deveres que cada ser humano tem em relação à humanidade. Portanto, a segunda formulação do “imperativo categórico” é a seguinte: “age de tal

maneira que tomes a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim e nunca meramente como meio" (KANT, 2009, p. 243-244).

Após essa formulação fica evidente que a ação moral é aquela que comporta os seguintes questionamentos: há a possibilidade de generalização das minhas ações? Antes disso, é possível que a máxima, ou seja, a intencionalidade de minhas ações, seja da mesma maneira generalizada? As minhas ações podem ser vistas como um fim em si mesmo?

Estas três questões colocadas dão a dimensão da educação moral que Kant almeja, pois a generalização não diz respeito somente ao ato de agir; mas fala inevitavelmente do agir respeitando e tratando as pessoas e a sua própria pessoa como fim e nunca simplesmente como meio. É exatamente esse o caminho educacional ao qual Kant se propõe na *Pedagogia*.

Outro dado está no fato de que a ação moral comporta seu verdadeiro valor na intenção com que ela é praticada, não sendo somente os fins que ela alcança que determinam o verdadeiro valor moral. O que pode ser ressaltado é que por vezes Kant pode ser acusado de excluir totalmente as paixões das dadas ações morais, mas a ação moral não significa agir excluindo e desconsiderando totalmente as paixões e inclinações, pois agir moralmente representa a ação com base no dever, não deixando que o projeto da atitude seja guiado pelas paixões. Sendo assim, essa acusação se mostra improcedente, pois não se trata da exclusão total das paixões, mas que de maneira racional possamos guiar e traçar os nossos atos.

Desta forma estão ligadas as esferas: moral e educacional. Da mesma maneira em que a moral assenta-se sobre o conceito de dever, a educação tem o propósito de desenvolver no jovem

a racionalidade de forma a inserir o conceito de dever. Ou seja, fazer com que o jovem aprenda a realizar suas ações tendo como base a racionalidade, não tendo como alicerce de sua vida e suas ações as paixões. Sendo assim, a educação mostra-se necessária ao ser humano para que ele possa entender que a humanidade se mostra acima dos interesses pessoais que ele possui. Pois antes da preservação do indivíduo deve-se primar pelo desenvolvimento do homem enquanto humanidade. Entendendo e aplicando o conceito de dever, realizando suas ações de maneira raciocinada e não mecânica, o jovem aprende que faz parte de um todo (humanidade) e que tem responsabilidades perante sua própria pessoa e perante a humanidade também, Kant conclui na *Pedagogia* que:

> deve-se orientar o jovem à humanidade no trato com os outros, aos sentimentos cosmopolitas. Em nossa alma há qualquer coisa que chamamos de interesse: 1) por nós próprios; 2) por aqueles que conosco cresceram; e por fim 3) pelo bem universal. É preciso fazer os jovens conhecerem esse interesse para que eles possam por ele se animar (KANT, 1996, p. 106)

A educação moral, portanto, consiste em inculcar de maneira paulatina no jovem o conceito de dever e mostrar que ele tem uma parcela de responsabilidade importante perante aos demais. Com o ânimo pelo bem universal, o jovem aprende que tem os deveres para consigo mesmo e deveres para com os demais, sendo esses deveres inerentes a todo ser humano e isso que lhes confere uma dignidade que só pode ser atribuída à humanidade. A forma de alcançar os propósitos da educação moral em Kant é auxiliando o jovem a fazer bom uso de sua racionalidade, tratando a humanidade como um fim e não simplesmente como meio. Sendo que a melhor forma de ensinamento dos deveres morais é agindo de forma a respeitar tais deveres.

11- EXTRATOS

Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade *inclinação*, mas *nunca respeito,* exatamente porque é simples um efeito e não a atividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de um outro; posso quando muito, no primeiro caso, aprová-la, e, no segundo, por vezes amá-la mesmo, isto é, considerá-la como favorável ao meu próprio interesse. Só pode ser objeto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer a simples lei por si mesma. Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objetivamente, e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta lei prática, e, por conseguinte, a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações (KANT, 2008, p. 31-32).
O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise pedir seu móbil a este efeito esperado. Pois todos estes efeitos podiam também ser alcançados por outras causas, e não se precisava, portanto, para tal da vontade de um ser racional, na qual vontade – e só nela – se pode encontrar o bem supremo incondicionado. Por conseguinte, nada senão *a representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar do efeito da ação (KANT, 2008, p. 32).
Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza. Age de tal maneira que uses

a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio (KANT, 2008, p.62).

O homem é a única criatura que precisa ser educada [...]. Os animais logo que começam a sentir alguma força, usam-na com regularidade, isto é, de tal maneira que não se prejudicam a si mesmos [...]. Os animais, portanto, não precisam ser educados, no máximo precisam ser alimentados, aquecidos, guiados e protegidos de algum modo (KANT, 2006, p. 11).

Um animal é por seu próprio instinto tudo aquilo que pode ser; uma razão exterior a ele tomou por ele antecipadamente todos os cuidados necessários. Mas o homem tem necessidade de sua própria razão. Não tem instinto, e precisa formar por si mesmo o projeto de sua conduta. Entretanto, por ele não ter a capacidade imediata de realizar, mas vir ao mundo em estado bruto, outros devem fazê-lo por ele (KANT, 2006, p. 12).

Os animais cumprem seu destino espontaneamente e sem o saber. O homem, pelo contrário, é obrigado a tentar conseguir o seu fim; o que ele não pode fazer antes de ter dele um conceito. O indivíduo humano não pode cumprir por si só essa destinação. Se admitirmos um primeiro casal, realmente educado, do gênero humano, é preciso saber também de que modo ele educou os seus filhos. Os primeiros genitores dão a seus filhos um primeiro exemplo; estes o imitam e assim se desenvolvem algumas disposições naturais. Mas não podem todos ser educados desse modo, uma vez que as crianças vêem os exemplos ocasionalmente (KANT, 2006, p. 18-19).

A origem da arte da educação, assim como seu progresso, é: ou *mecânica*, ordenada sem plano conforme as circunstâncias, ou *raciocinada*. A arte da educação não é mecânica senão em certas oportunidades, em que aprendemos por experiência se uma coisa é prejudicial ou útil ao homem. Toda arte desse tipo, a qual fosse puramente mecânica, conteria muitos erros e lacunas, pois não obedeceria a plano algum. A arte da educação ou pedagogia deve, portanto, ser *raciocinada*, se ela deve desenvolver a natureza

humana de tal modo que esta possa conseguir o seu destino (KANT, 2006, p. 21).

Mas essa formação física da alma se distingue da formação moral, pois que esta se refere à liberdade, aquela, apenas à natureza. Um ser humano pode ter uma sólida formação física, pode ter um espírito muito bem formado, mas ser mau do ponto de vista moral, sendo desse modo uma criatura má (KANT, 2006, p. 59).

Deve-se, portanto, submeter às crianças a uma certa lei necessária. Mas esta lei deve ser geral e é preciso tê-la presente sobretudo nas escolas [...]. Sempre se diz que as coisas devem ser apresentadas às crianças de tal modo que as cumpram por inclinação, o que é bom em muitos casos; entretanto, muitas coisas devem ser-lhes prescritas como dever (KANT, 2006, p. 78).

Deveres para consigo mesma [...] consistem em conservar uma certa dignidade interior, a qual faz do homem a criatura mais nobre de todas [...]. *Deveres para consigo e os demais* é o respeito e atenção aos direitos humanos e procurar assiduamente que os ponha em prática (KANT, 2006, p. 90).

Pergunta: o homem é bom ou mau por natureza? Não é bom nem mau por natureza, porque não é um ser moral por natureza. Torna-se moral apenas quando eleva sua razão até os conceitos do dever e da lei. Pode-se, entretanto, dizer que o homem traz em si tendências originárias para todos os vícios, pois tem inclinações e instintos que o impulsionam para um lado, enquanto sua razão o impulsiona para o contrário. Ele, portanto, poderá se tornar moralmente bom apenas graças à virtude, ou seja, graças a uma força exercida sobre si mesmo, ainda que possa ser inocente na ausência dos estímulos (KANT, 2006, p. 95).

Deve-se orientar o jovem à humanidade no trato com os outros, aos sentimentos cosmopolitas. Em nossa alma há qualquer coisa que chamamos de interesse: 1. Por nós próprios; 2. Por aqueles que conosco cresceram; 3. Pelo bem universal. É preciso fazer os jovens conhecerem esse interesse para que eles possam por ele se animar. Eles devem alegrar-se pelo bem geral mesmo que não seja vantajoso para a pátria, ou para si mesmos (KANT, 2006, p. 106).

Convém orientá-los a dar pouco valor ao gozo dos prazeres da vida. Assim, perderá o temor pueril da morte. É preciso demonstrar aos jovens que o prazer não deixa conseguir o que a imaginação promete (KANT, 2006, p. 107).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) É possível fazer uma ligação entre a questão educacional e o tema liberdade em Kant?

2) Qual relevância da educação física proposta por Kant na atualidade?

3) O sistema educacional tem formado pessoas disciplinadas e com um caráter reto?

4) Qual é o fundamento da filosofia educacional kantiana?

5) Dentro da perspectiva de homem colocada por Kant, qual é o traço distintivo deste com os outros animais?

6) Qual a possível relação entre deveres para consigo mesmo e deveres para com os demais?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

DALBOSCO, Cláudio Almir. *Moralidade e educação em Immanuel Kant*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três "Críticas"*. Tradução de Karina Jannini. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cook Fontanella. 4.ed. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1996.

______. *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cook Fontanella. 5.ed. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2006.

______. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70 – Lisboa, 2008.

______. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009b.

______. *Começo conjectural da história humana*. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

______. *Textos seletos*. Tradução de Manuel Caneiro Leão. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a.

LEITE, Flamarion Tavares. *10 lições sobre Kant*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

REALE, Giovanni. *História da filosofia: de Spinoza a Kant*. v. 4. São Paulo: Paulus, 2004.

WOOD, Allen W. *Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra, Porto Alegre: Artmed, 2008.

CONTEMPORANEIDADE

CONTEMPORANEIDADE



RESSENTIMENTO E MORAL DO SENHOR E DO ESCRAVO

Cassiano Clemente Russo do Amaral

I- COMENTÁRIO

1 Moral do senhor e moral do escravo

Tendo como tema a questão do ressentimento em Friedrich Nietzsche, o presente artigo pretende discorrer sobre algumas noções deste conceito a partir do referencial das tipologias do senhor e do escravo, sem entrar, contudo, em uma discussão de caráter ético, pois o que se visa é a discussão de um aspecto psicológico da filosofia de Nietzsche. Assim, as duas tipologias de Nietzsche são citadas como exemplificações prévias de uma abordagem sobre o tema do ressentimento em sua dimensão valorativa. Feitas estas observações, espera-se que este texto possa contribuir para a reflexão sobre um tema de filosofia e, ao mesmo tempo, despertar o interesse dos leitores para algumas questões abordadas pela filosofia de Friedrich Nietzsche, assim como alcançar uma parcela significativa dos estudantes que se iniciam na leitura das obras do pensador alemão.

O tema do ressentimento, na filosofia de Nietzsche, está intimamente ligado à oposição entre dois tipos de moral: a moral dos senhores (aristocrática) e a moral dos escravos (gregária). A distinção essencial entre elas se baseia no modo como se fundam as suas respectivas valorações, com base "nas quais são feitos juízos sobre o valor moral das intenções e ações humanas" (GIACOIA, 2002, p. 77).

Começando pela moral dos senhores, pode-se afirmar que a sua principal característica é uma postura de autoafirmação, em que o sentimento de distância em relação aos outros é tomado de vida e de paixão, sendo o seu oposto (o tipo escravo) apenas uma imagem anódina e insignificante.

Segundo Nietzsche, o modo de valorar nobre:

> Age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o 'baixo', 'comum', 'ruim', é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, 'nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!' (NIETZSCHE, 2009a, p. 26).

A moral dos senhores tem como ponto de partida a afirmação de uma identidade própria, marcada por valorações que identificam o tipo nobre como alguém poderoso, bom, belo, feliz, caro aos deuses. Ela não tem necessidade de se opor a um outro, ao que lhe é exterior, para construir a sua própria identidade. É a partir do *pathos*[10] da distância que se instituem os conceitos de baixo, de comum, de ruim, "na distância que o separa do que é posto à frente e destacado" (GIACOIA, 2002, p. 78). Deste modo, o conceito contrário ao bom do modo de valorar aristocrático não designa o mau, "no sentido moral de malvado, mas de ruim" (GIACOIA, 2002, p. 78).

Em oposição à moral dos senhores (autoafirmativa), a moral dos escravos possui como elemento originário a negatividade. Nela

---

[10] Segundo Paulo César de Souza, na nota 40 de sua tradução de *Além do bem e do mal*, pelo termo se "entende um afeto imoderado". Tomando a palavra na sua origem, ela se revela "semanticamente afim à palavra 'afeto'". Para mais informações, ver Nietzsche (2009a).

a negação constitui, pois, o seu primeiro ato criador. "Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um 'fora', um 'outro', um 'não-eu' – e *este* Não é seu ato criador" (NIETZSCHE, 2009a, p.26).

Neste caso, há a necessidade prévia de um elemento estranho a si para se criar pela via da negação sua própria identidade e seus valores. Aqui ocorre um processo de inversão. O bom é o oposto do afirmado pelo modo nobre de valorar, pois, na perspectiva escrava, o conceito de bom reúne todos os atributos agrupados sob o conceito de ruim da moral dos senhores. Nessa inversão, bom passa a designar os pobres, os impotentes, os sofredores, os feios, os doentes, enquanto que os nobres são identificados como os ímpios, os insaciáveis, os lascivos, os cruéis, os maus. Aqui, o conceito de mau, ao contrário do modo de valorar nobre, passa a ter o sentido moral de malvado.

Segundo Giacoia (2002, p. 79):

> Para o escravo, bom é o compassivo, o que renuncia à ira, à vingança, o que é humilde, comum, o que nega a si mesmo, o altruísta. Mau (agora em sentido de malvado, que pratica o mal) é o que separa, o que diferencia, o que seleciona, o que age, agride, ataca, afirma orgulhosamente o próprio eu.

É possível perceber, a partir deste breve comentário, como o problema do ressentimento liga-se a essas duas formas de valoração. Em perspectivas valorativas distintas, como a do nobre e a do escravo, o ressentimento se desenvolverá segundo a constituição psicológica de uma determinada concreção vital, de acordo com a especificidade da ocorrência do ressentimento nesse organismo.

2 Ressentimento

A separação operada por Nietzsche entre esses dois tipos de moral pressupõe outra diferenciação, de caráter mais fisiológico, referente à distinção entre ação e reação, e que envolve, por sua vez, uma concepção dinâmica de força, a qual introduzirá o par de opostos forte e fraco, como complementar a nobre e escravo.

Desse modo, as caracterizações tipológicas de Nietzsche se relacionam a modalidades de descarga de forças, estando o ressentimento associado ao modo como a descarga ocorre nos tipos nobre e escravo. Neste sentido, o ressentimento, enquanto variante internalizada do sentimento ou instinto de vingança, encontra-se em associação com a capacidade ou incapacidade de promover uma descarga externa de forças.

> O processo do ressentimento...é finalisticamente orientado no sentido da elaboração psíquica de um estímulo que produz desprazer, e consiste em mobilizar, voltando-a para uma causa externa 'culpada' pelo sofrimento, a descarga de um afeto tônico, para apagar da consciência a marca da dor vivenciada, fazendo-a se esquecer do infortúnio e liberando-a para novas impressões (GIACOIA, 2002, p. 83).

Segundo Nietzsche, a descarga, sob a forma do desejo e do impulso de vingança, se faz necessária como anestésico de uma experiência de sofrimento.

> [...] todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente culpado suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie*: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de entorpecimento, seu involuntariamente ansiado narcótico

> para tormentos de qualquer espécie. Unicamente nisto, segundo minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causalidade fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de entorpecimento da dor através do afeto...” (NIETZSCHE, 2009a, p. 108).

De início, o ressentimento é, para Nietzsche, algo instintivo, pois, segundo o filósofo, “todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente um agente *culpado* suscetível de sofrimento.” (NIETZSCHE, 2009a, p. 108). Essa reação pode ocorrer de duas maneiras: ou o sofredor exterioriza seus afetos em uma reação imediata, “para fora, na forma dos atos” (PASCHOAL, 2005, p. 100), ou ele muda a direção de seus afetos e os descarrega para dentro de si mesmo “*in effige*”.[11]

Deste modo, é possível falar tanto do ressentimento do tipo nobre quanto do ressentimento do tipo escravo, uma vez que ambos possuem a necessidade de anestesiar uma experiência dolorosa por meio de uma descarga de um afeto vigoroso.

3 A ocorrência do ressentimento nas tipologias do nobre e do escravo

Conforme o comentário sobredito, o ressentimento se encontra em estreita relação com a capacidade – ou a incapacidade - de descarga de um *quantum* de força, em um registro marcadamente fisiológico, cujo desiderato consiste na necessidade de se anestesiar uma experiência de sofrimento, à medida que o sentimento, ou o impulso de vingança, guia um determinado organismo à ação, o

[11] De forma imaginária.

que, em *phisiologicis*, traduz-se no mecanismo de descarga, ou, em linguagem psicológica, na liberação de uma determinada energia afetiva.

Por sua vez, a capacidade de afastar da consciência a dor vivida é que diferencia o ressentimento do tipo forte e do tipo fraco. Aqui a diferença está relacionada à eficácia do mecanismo de descarga externa, em conformidade com a tipologia a que essa descarga ocorre.

Para Nietzsche, o tipo aristocrático pode ser considerado como forte por possuir uma capacidade de esquecimento mais vigorosa, um metabolismo mais robusto, que lhe permite desvencilhar-se de suas experiências negativas. Neste caso, o ressentimento, quando aparece, "se consome e se exaure numa reação imediata" (NIETZSCHE, 2009a, p. 28).

Por essa disposição é que se pode dizer que:

> [...] o ressentimento não envenena, uma vez que se esvai numa reação imediata que Nietzsche identifica como 'a verdadeira reação, a dos atos' e que se processa lançando os afetos para fora, num movimento que elimina a dor ao mesmo tempo em que libera a consciência para novas experiências. Essa liberação da consciência se identifica com uma capacidade de esquecer que não é considerada como uma forma de '*vis inertiae*', mas como uma disposição ativa, assegurada por uma capacidade, por uma 'força plástica [...] propiciadora do esquecimento', pela qual se pode (kan) se esquecer. Esta verdadeira reação é própria ao tipo nobre, que é *necessariamente ativo* e que possui aquela força plástica modeladora, aquela disposição expansiva, agressiva, de dar combate aos inimigos, própria a toda forma saudável de vida... (PASCHOAL, 2005, p. 100).

No caso de um tipo aristocrático, quando o instinto de vingança aparece, o que ocorre é uma pronta reação, consistente na descarga de afeto para fora, resultando em uma efetiva

narcotização da dor por meio da ação imediata. Daí a afirmação de Nietzsche, que identifica a felicidade dos nobres com a ação.

Segundo Nietzsche:

> Os 'bem-nascidos' se sentiam mesmo como os 'felizes'; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, menti-la para si, por meio de um olhar aos seus inimigos...e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e necessariamente ativos, não sabiam separar a felicidade da ação – para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade...tudo isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes, opressos, achacados por sentimentos hostis e venenosos... (NIETZSCHE, 2009a, p. 27).

Em contrapartida, na tipologia do escravo, por ter aquela força plástica do esquecimento debilitada, o processo de descarga psíquica para fora não ocorre, não podendo a consciência do escravo se libertar da experiência do sofrimento. Aqui, a incapacidade de esquecimento indica uma espécie de "ação compensatória" (PASCHOAL, 2005, p. 101), que se processa de forma imaginária, ou *in effigie*, resultando em uma descarga para dentro, sem afastar, porém, a impressão de uma vivência ruim.

O que ocorre, neste caso, é a prorrogação da permanência da causa do sofrimento na consciência, numa espécie de "dispepsia, de indigestão de experiências passadas" (PASCHOAL, 2005, p. 101). A esse tipo de homem – o escravo – é próprio operar esquivando-se da ação, sendo a sua felicidade identificada como não ação, "no nível dos impotentes, opressos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece [...] como distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, passivamente" (NIETZSCHE, 2009a, p. 27). Neste registro, pode-se identificar o tipo escravo como alguém ressentido, uma vez que, em seu modo de valorar, a (re)ação imediata é substituída pela ação

compensatória da imaginação - proveniente de sua incapacidade para a ação efetiva – restando-lhe apenas o “canal subterrâneo da internalização” da dor (GIACOIA, 2002 p. 87).

3 Conclusão

Conforme o que já foi comentado, as duas tipologias se encaixam no mecanismo de descarga do ressentimento, estando o seu diferencial na direção da descarga do afeto: enquanto no nobre a reação se dá mediante a ação, no escravo ocorre uma espécie de “reação substitutiva” (PASCHOAL, 2005, p. 101), sendo ambas as disposições formas de se eliminar “as dores e desventuras, de se relacionar com as expressões externas e com os inimigos” (PASCHOAL, 2005, p. 101).

Assim, o homem nobre se caracteriza por um triunfante sim ao mundo e a si mesmo, enquanto que o escravo, por sua vez, necessita de uma caricatura externa, para poder, por oposição, suportar a sua existência malograda e declinante, marcada pela negatividade.

Por fim, a relação pretendida com este artigo consistiu na tentativa de se demonstrar como as duas formas de valoração se situam em um registro que tem no ressentimento, enquanto anestésico de uma experiência de sofrimento, o seu ponto de diferenciação no modo como o homem se posiciona frente à efetividade, como nos casos do nobre e do escravo.

11- EXTRATOS

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um 'fora', um 'outro', um 'não-eu' – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o 'baixo', 'comum', 'ruim', é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, 'nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes !'. Quando o modo de valoração nobre se equivoca e peca contra a realidade, isso ocorre com relação à esfera que não lhe é familiar, que ele inclusive se recusa bruscamente a conhecer: por vezes não reconhece a esfera por ele desprezada, a do homem comum, do povo baixo; por outro lado, considere-se que o afeto de desprezo, do olhar de cima para baixo, do olhar superiormente, a supor que *falseie* a imagem do desprezado, em todo caso estará muito longe do falseamento com que o ódio entranhado, a vingança do impotente, atacará – *in effigie*, naturalmente – o seu adversário. De fato, no desprezo se acham mescladas demasiada negligência, demasiada ligeireza, desatenção e impaciência, mesmo demasiada alegria consigo, para que ele seja capaz de transformar seu objeto em monstro e caricatura. (NIETZSCHE, 2009, p. 26).

Precisamente o oposto do que sucede com o nobre, que primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de

‘bom’, e a partir dela cria para si uma representação de ‘ruim’. Este ‘ruim’ de origem nobre e aquele ‘mau’ que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro uma criação posterior, secundária, cor complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico *feito* na concepção de uma moral escrava – como são diferentes as palavras ‘mau’ e ‘ruim’, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de ‘bom’: perguntemo-nos *quem* é propriamente ‘mau’, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: *precisamente* o ‘bom’ da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho do veneno do ressentimento. (NIETZSCHE, 2009, p. 28).

Enquanto o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo, o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria... Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento (NIETZSCHE, 2009, p. 28).

Os ‘bem-nascidos’ se *sentiam* mesmo como os ‘felizes’; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento); e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto *necessariamente* ativos, não sabiam separar a felicidade da ação

– para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade – tudo isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes, opressos, achacados, por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, 'sabbat', distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, *passivamente* (NIETZSCHE, 2009, p. 27).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) O que é o ressentimento?

2) Explique a relação entre ressentimento e moral do senhor.

3) Explique a relação entre ressentimento e moral escrava.

4) Qual é o modo de valoração típico do homem ressentido?

5) Por que o homem ressentido sofre de uma espécie de indigestão de experiências passadas?

IV- SUGESTÕES DE LETURA

GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução Oswaldo Giacoia. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

NIETZSHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo*. Tradução Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2005.

______. *A vontade de poder.* Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

______. *Genealogia da moral.* Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009a.

______. *Além do bem e do mal.* Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.

______. *Crepúsculo dos ídolos.* Tradução Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2009c.

ONFRAY, Michel. *O Ventre dos filósofos: crítica da razão dietética.* Tradução Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A genealogia de Nietzsche.* Curitiba: Champagnat, 2005.

TANNER, Michael. *Nietzsche.* Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2004.

TRABALHO E ESTRANHAMENTO EM MARX

André Luiz Silva Ferreira

1- COMENTÁRIO

1 A natureza do homem

Em meados do século XIX um filósofo nascido na cidade de Trier, em um local que hoje faz parte do território correspondente à Alemanha, desenvolvia, em parceria com outro jovem pensador, um método de investigação que iria deixar marcas profundas na história do pensamento ocidental. Este método influenciaria um grande número de intelectuais e orientaria algumas experiências políticas no decorrer do século seguinte. Karl Heinrich Marx, contando com a contribuição de Friedrich Engels, escreve, a quatro mãos, *A Ideologia alemã*, texto no qual se lança as bases do *Materialismo Dialético*. A principal característica da visão inaugurada pelos pensadores em tela, a qual se opunha ao idealismo até então reinante entre seus contemporâneos, aparece sintetizada na seguinte formulação presente nas *Teses ad Feuerbach*, escritas por Marx: "os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diversas maneiras, mas o que importa é transformá-lo" (MARX; ENGELS, 2007. p. 535). Aqui está sugerido algo muito caro ao pensamento marxiano: o homem tem a possibilidade de, por meio da sua ação, mudar o mundo; transformar tanto a natureza externa como também a si próprio.

Na oportunidade da redação de *A ideologia alemã*, Marx e Engels, intencionando explicitar os pressupostos do seu método investigativo, escrevem:

> Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida (MARX; ENGELS, 2007, p. 86).

Estas premissas orientavam a investigação que aqueles levavam a cabo, e, visto que temos como suporte metodológico o materialismo desenvolvido no século XIX, orientam também o texto que ora produzimos. Neste espaço pretendemos apresentar uma reflexão sobre as condições de vida dos indivíduos reais contemporâneos.

Partindo da visão de mundo apontada, diríamos: a condição para que haja uma história do homem, e assim para que se possa falar de um momento histórico efetivo deste, o que, por seu turno, constitui nosso objetivo, é que existam homens individuais vivos. Mas para viver os homens precisam respeitar algumas condições. O que significa que, por existir e para continuar existindo, eles têm de cumprir determinadas exigências concretas, as quais são impostas por sua própria natureza. Os homens, assim como os demais animais, necessariamente têm de satisfazer certas carências para continuarem vivos. Tanto uns como os outros são impelidos a realizar a manutenção da sua existência física. Esta é uma exigência imediata da história. As primeiras necessidades, as mais básicas, que estes seres têm de satisfazer para viver são as seguintes: comer, beber e se proteger das condições climáticas. No que diz respeito às necessidades do homem, os fundadores do *materialismo dialético* escrevem:

> Devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda existência humana e também, portanto, de toda história humana, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar

> em condições de viver para poder fazer história. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais (MARX; ENGELS, 2007, p. 32).

A todo instante, tanto os homens como o restante dos animais, estão sob as determinações concretas da natureza. No entanto, os primeiros se distinguem dos segundos no ato de satisfação das necessidades apontadas. Por meio da sua atividade os homens, gradativamente, distanciam-se do modo de vida selvagem. No seu desenvolvimento histórico eles acabam por dar vida a inúmeros objetos que, por seu turno, os auxiliam no cumprimento das exigências naturais. Diferente dos animais selvagens, o homem molda o mundo ao seu redor, organizando-o com vistas a facilitar a satisfação das suas carências. Se, por exemplo, a água é algo imprescindível, este ser desenvolve um sistema para que tenha acesso a este recurso sem grande sacrifício. Auxiliado pelos poderes que a sua atividade desperta, o homem ameniza as, originalmente, duras condições, impostas pelo meio natural onde vive, e transforma a sua existência de rude, bruta, selvagem, em existência humana. A atividade do homem cria a possibilidade de uma vida rica em recursos, uma vida confortável. Este é o elemento que o diferencia do restante dos animais. Do ponto de vista do materialismo que nos orienta, entende-se que no ato de produção de seus meios materiais de vida o homem, imediatamente, distingue-se dos demais seres:

> Pode-se distinguir os homens dos demais animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos demais animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, [...] Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material (MARX; ENGELS, 2007, p. 87).

Nos limites da natureza, todos os seres precisam se manter em constante metabolismo com a natureza externa, inorgânica, para sobreviver. Eles satisfazem suas carências físicas consumindo a matéria inorgânica, extracorpórea. A maneira como cada ser o faz, entretanto, é determinada pelo modo de atividade vital específico de cada um. Em contraste com os demais animais, que somente consomem aquilo que a natureza lhes oferece, o homem transforma a matéria natural de maneira consciente. Nesta medida, ele realiza na matéria natural seu objetivo. É muito conhecida a formulação marxiana presente em *O capital,* a qual diz respeito a este ponto:

> Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue de antemão o pior arquiteto da melhor abelha é que ele constituiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente (MARX, 2010, p. 124).

A atividade vital do homem caracteriza-se, como se viu, por sua intencionalidade, pela consciência. Quando age sobre a matéria natural, ele o faz visando à realização de um fim preestabelecido. O ente consciente utiliza-se das propriedades mecânicas, físicas, dos elementos naturais, para a realização do seu objetivo. Ao desejar construir uma cadeira, por exemplo, antes mesmo de o movimento concreto ter início, o homem sabe o que deseja encontrar no final do processo, ou seja, o objeto, a cadeira. Sabe escolher o material mais adequado e ainda qual a melhor maneira para produzir. Ele escolhe todos os passos, todos os momentos do processo produtivo. Define cada etapa de antemão, antes de efetivamente começar a

agir. Ao final do processo o que se encontra é a objetivação do homem, ou, a externação das suas capacidades produtivas. O objeto que resulta da produção é o homem objetivado. Ou seja, um objeto que serve para a satisfação de alguma necessidade deste ente. O resultado do processo de trabalho é a adequação da matéria natural às necessidades concretas dele.

2 A Situação do trabalhador na sociedade capitalista

Não obstante todo desenvolvimento empreendido pelo homem no decorrer da história, muitos hão de concordar quando dizemos: a vida do ser humano nos limites da sociedade atual não passa sem que a maioria dos indivíduos enfrente grandes dificuldades para sobreviver. Este se tornou um ponto até banal nas conversas dos cidadãos ordinários. Pelas ruas, nos bares, nas reuniões de amigos, no colégio, enfim, nos dias atuais onde houver um grupo de homens reunido este tópico pode, facilmente, render muitos comentários e depoimentos relatando situações particulares que confirmam o fato de que a existência no registro da sociedade atual, na maioria dos casos, não se dá de maneira tranquila. Isto, principalmente, porque apropriar-se dos meios para satisfazer as necessidades mais básicas não tem sido tarefa fácil para estes indivíduos.

Fato é que todo homem, por sua própria natureza, necessita de habitação e vestimenta para se proteger das inclemências do tempo, de alimento etc. E ainda, a partir do momento que supera a mera existência animal, selvagem, necessita de algo mais, como cuidados com a saúde, ou uma infraestrutura básica, saneamento etc. Dito de outra forma: necessita de algumas condições objetivas para que sua vida seja de fato digna de um ser humano. Verifica-

se também que não há outro ser que possa garantir a produção dessas condições senão ele próprio.

Nesta altura nos perguntamos: no interior da sociedade atual, a qual organiza a produção orientando-se pelo capital, quem são os indivíduos responsáveis por produzir, ou, quem constrói casas, quem faz as redes de esgoto e água encanada, que grupo de indivíduos ergue, a partir dos elementos naturais, o mundo dos homens, quem são aqueles que constroem todos os objetos que servem para satisfazer as necessidades humanas? A classe dos trabalhadores o faz! São aqueles que vivem do trabalho assalariado os que criam toda essa riqueza objetiva. Qualquer produto que nos venha à mente, dos computadores mais sofisticados até a rede de esgoto, ou os postes e as luzes que iluminam as ruas, as próprias ruas; tudo que nos cerca, em suma, como antes nos referimos, o mundo dos homens, nos limites da sociedade capitalista, é construído pela classe trabalhadora.

Em *O capital,* obra na qual o modo capitalista de organização da produção é analisado de maneira ímpar, Marx nos deixa ver como se dá este momento da decisão de qual indivíduo irá efetivamente produzir e ainda qual o caráter desta produção:

> O capitalista compra a força de trabalho para usá-la. A utilização da força de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho a consome ao fazer trabalhar o vendedor dela. O último torna-se, desse modo, *actu* [de fato], força de trabalho realmente ativa, o que antes era apenas *potentia* [em potencial]. Para representar seu trabalho em mercadorias, ele tem de representá-lo, sobretudo, em valores de uso, em coisas que sirvam para satisfazer a necessidades de alguma espécie (MARX, 2010, p. 124).

Verifica-se, portanto, que na sociedade capitalista um indivíduo vende a outro sua capacidade de trabalho, tornando-

se assim um trabalhador assalariado. O primeiro produz os objetos que o segundo determina. No final tanto a atividade como o produto desta passam a pertencer ao comprador da força de trabalho.

É fascinante observar o grau de sofisticação que a atividade produtiva do homem alcançou. Cotidianamente nos deparamos com as maravilhas que o trabalho gerou. Como, por exemplo, toda tecnologia que permite a automação do cotidiano que por sua vez traz facilidades antes impensáveis etc. Sem dúvida os produtos do trabalho transformaram a vida, que nos primórdios, no momento do homem selvagem, era hostil, em algo bem mais fácil de enfrentar. Mas a possibilidade da vida se tornar uma viagem prazerosa, afastada da escassez de recurso, das condições rudes, dos perigos e dificuldades da vida selvagem, se estende para a totalidade da espécie humana? Olhando para o cotidiano, podemos observar: a classe responsável pela produção das condições objetivas, materiais, ou seja, a classe responsável pela produção de uma vida efetivamente melhor, é aquela que experimenta as maiores provações, que encontra as mais diversificadas dificuldades quando tenta viver. De fato se sairmos para dar uma volta e nos deslocarmos até os bairros populares, onde vivem os trabalhadores, certamente iremos nos deparar com pessoas vivendo em condições que estão longe de serem ideais, ou as mais dignas possíveis. Falamos da falta de infraestrutura, de conforto e também de recursos que diretamente estão relacionados com a manutenção da existência física do homem. Na mesma cidade, a alguns minutos de distância, é possível encontrar lindas construções, casas sumptuosas, pessoas vivendo com grande conforto gozando de todos os frutos do trabalho humano. Estes últimos, certamente, não são os produtores efetivos dessas condições de vida.

3 Estranhamento

Observa-se que no interior da sociedade capitalista os trabalhadores, aqueles que produzem, não têm acesso senão a uma parte ínfima da riqueza produzida por suas próprias mãos. A produção aparece mesmo como algo separado da sua existência individual, algo independente. Diante de um prédio, o qual é resultado direto da sua ação, da sua atividade, do seu *trabalho*, o construtor olha e não se enxerga. Este encara a matéria natural transformada em prédio por ele mesmo, como algo estranho, sob o qual não tem nenhum poder, isto é, algo que não lhe pertence e que não irá lhe servir para satisfazer necessidade alguma. E nestes moldes, quanto mais riqueza o trabalho cria mais aumenta o fosso que separa o trabalhador dos objetos da sua produção. Marx dirá que sob as condições capitalistas de produção quanto mais produz mais o trabalhador se deforma, chegando ao ponto de afirmar que aqui este se torna uma mercadoria humana, justamente porque vende sua própria atividade vital:

> Com a valorização do mundo das coisas, aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. Este fato nada mais exprime senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor (MARX, 2004, p. 80).

Nos limites da sociedade capitalista, concluirá Marx, o trabalho é atividade estranha ao trabalhador, é *estranhamento*, assim como o resultado da atividade, o produto, é objeto estranho ao trabalhador, é também *estranhamento*. A estes dois aspectos

do fenômeno apontado o filósofo denominará respectivamente: “estranhamento-de-si” e “estranhamento da coisa”.

O trabalhador encerra sua vida no produto, não há outro ser capaz de dar vida aos objetos que o homem cria. Quando se relaciona com os produtos, frutos da sua atividade, como objetos estranhos, a vida, o seu modo de vida específico, defronta-se com o indivíduo particular como um poder ameaçador que o subjuga. O trabalhador não consegue enxergar ligação alguma entre sua vida e os objetos que cria, visto que estes são propriedade de um terceiro. O objeto, no entanto, é o próprio homem objetivado, nesta medida o resultado da produção é homem que aparece a si mesmo como um ser estranho, inimigo, pertencente a outro. O estranhamento da coisa, efetivamente, significa: o produtor não consegue se reconhecer na sua essência objetiva. Lê-se

> O trabalhador encerra sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto [...] A exteriorização do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa, mas bem além disso, que se torna uma existência que existe fora dele, independente dele estranha a ele, tornando-se uma potência autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (MARX, 2004, p. 81).

Sob a determinação do capital, o produto resultante da atividade é um mundo de seres hostis que ao invés de servirem como meios de vida frustram as expectativas e os anseios do indivíduo. O mundo material, moldado pelo trabalho, surge como uma instância alheia às necessidades individuais. Isto, por seu turno, resulta, como dirá Marx, do fato de que a própria produção é estranhamento ativo, é atividade de estranhamento, estranhamento de si, como se pode ler: “o estranhamento não se

mostra somente no resultado, mas também e principalmente, no ato da produção, dentro da própria atividade produtiva" (MARX, 2004, p 82). O homem passa a não se reconhecer na sua própria atividade vital. O processo de trabalho não é determinado pelo produtor, este não produz o que necessita ou deseja, mas, ao contrário, tem de atender às exigências de um sujeito que não participa efetivamente da atividade de produção. Esta última surge como uma atividade que não corresponde a sua natureza, mas é apenas um meio de garantir a subsistência, visto que o trabalhador troca as horas de produção por um salário. O homem que produz não se interessa pela atividade em si. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* encontramos uma passagem em que o autor nos mostra o caráter externo que o trabalho assume em relação à natureza humana quando sob a determinação do Capital:

> Em que consiste, então, a exteriorização do trabalho? Primeiro, que o trabalho é externo ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu próprio ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele... Que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito... O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele... Finalmente, a externalidade do trabalho aparece para o trabalhador como se o trabalho não fosse seu próprio, mas de um outro... Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem só se sente como ser livre e ativo nas suas funções animais, comer, beber, e procriar, quando muito ainda habitação, adornos, etc., e em suas funções humanas só se sente como animal (MARX, 2004, p. 83).

4 Comunismo

Diante deste quadro observado na sociedade orientada pelo capital, o autor da *Crítica da economia política* postula a necessidade histórica da superação do estranhamento. O que levaria a sociedade dos homens ao modo de organização *comunista* da vida. Este modo de organização social, o *Comunismo*, tem como pressuposto a abolição da propriedade privada burguesa, e caracteriza-se, segundo o filósofo, por ser a construção das condições objetivas para a livre associação dos indivíduos produtores, os quais, neste arranjo social, hão de regular, por sua própria ação, o metabolismo com a natureza. Em tal projeto societário haverá de desaparecer qualquer instância alheia aos indivíduos que produzem, ou, dito de outra forma, nada além da vontade e necessidade dos indivíduos livremente associados determinará o processo produtivo. Sobre a plataforma comunista, as condições objetivas desenvolvidas ao longo da história pelo trabalho do homem serão, finalmente, apropriadas pelos homens. Ou seja, supera-se a situação de estranhamento, mantida pela propriedade privada, existente entre o trabalhador e o mundo material que sua atividade engendra. Com efeito, a organização comunista é essencialmente econômica:

> O comunismo distingue-se de todos os demais movimentos anteriores, porque revoluciona os fundamentos de todas as relações de produção e de intercâmbio precedentes e porque pela primeira vez aborda conscientemente todos os pressupostos naturais como criação dos homens que existiram anteriormente, despojando-os de seu caráter natural e submetendo-os ao poder dos indivíduos associados. Sua organização é, por isso, essencialmente econômica, a produção material das condições dessa associação; ele faz das condições existentes as condições da associação. O

existente que o comunismo cria é precisamente a base real para tornar impossível tudo o que existe independentemente dos indivíduos, na medida em que o existente nada mais é que um produto do intercambio anterior dos próprios indivíduos (MARX; ENGELS, 2007, p. 67).

Com a libertação do homem em relação à divisão sociotécnica do trabalho, anseia-se que este possa experimentar a existência em um sentido pleno. Ao invés do homem limitado e parcial engendrado pela especialização e particularização da atividade, vislumbra-se a possibilidade de uma atividade vital capaz de gozar de todas as condições desenvolvidas historicamente. Como afirma Marx em certo lugar, em tal sociedade, é possível pescar de manha, caçar de tarde, plantar, pintar ao entardecer, criticar depois do jantar, sem nunca se tornar caçador, pescador, pintor ou crítico. Em tal realidade, o homem deverá se apropriar completamente da essência humana objetivamente desenvolvida. E isto se diferencia da forma como entendemos a apropriação sob os moldes da propriedade privada. Fechamos nossa reflexão neste texto com uma passagem que expressa a crença de Karl Marx numa realidade diferente, em que se possa emancipar todos os registros da existência do homem, em contraposição com a realidade regulada pela propriedade privada:

> Assim como a propriedade privada é apenas a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente objetivo para si e simultaneamente um objeto estranho e não humano [...] assim a supra-sunção positiva da propriedade privada, ou seja, a apropriação sensível da essência e da vida humanas, do ser humano objetivo, da obra humana para e pelo homem, não pode ser apreendida apenas no sentido da fruição imediata, unilateral, não somente no sentido da posse, no sentido do ter. O homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um

> homem total. Cada uma das suas relações humanas com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, querer, intuir, perceber, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, [...], são no seu comportamento objetivo ou no seu comportamento para com o objeto a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade humana. A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é nosso se o temos, portanto quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós... o lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do ter... A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos (MARX, 2004, p. 108- 109).

Nesta medida, afirma-se que na sociedade comunista, aquela que é fruto da superação, ou suprassunção da propriedade privada, o homem poderá se realizar plenamente como ser humano.

11- EXTRATOS

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor

de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua primeira forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade (MARX, 1996, p. 297- 8).

O engendrar prático de um mundo objetivo, a elaboração da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou se relaciona consigo enquanto um ser genérico. É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na sua liberdade com relação a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; no animal, o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livremente com o seu produto. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da espécie à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécie, e sabe considerar, por toda parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segunda as leis da beleza.

Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo é que o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como ser genérico. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como sua obra e sua efetividade. O objeto do trabalho é portanto a objetivação da vida genérica do homem: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectualmente, mas operativa, efetivamente, contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica e transforma sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (MARX, 1996 , p. 85).

Nós partimos de um fato nacional-econômico, *presente*.

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral.

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a objetivação do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento, como alienação.

A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos

objetos do trabalho. Sim o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do Capital (MARX, 2004, p. 80-1). Fisicamente o homem vive somente destes produtos da natureza, possam eles aparecer na forma de alimento, aquecimento, vestuário, habitação etc. Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é o corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza.
Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) e o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ele estranha do homem o gênero humano. Faz-lhe da vida genérica apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranha (MARX, 2004, p 84).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Do ponto de vista do *Materialismo Dialético*, qual elemento distingue imediatamente o homem dos demais seres?

2) Cite as principais características da atividade vital do homem, e ainda comente a respeito dos resultados desta última.

3) O que significa dizer: o trabalhador se encontra estranhado em relação aos produtos de sua atividade? Quais as consequências desta situação?

4) Como se organizaria a produção em uma sociedade pós capitalista?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

ANTUNES, R. *Os sentidos do trabalho:* ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 5. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

______. (Org.). *A dialética do trabalho:* escritos de Marx e Engels. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_______. *Adeus ao trabalho:* ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 10. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

LUKÁCS, G. "As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem", *Temas de Ciências Humanas,* n. 4, São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1978.

MARX, K. *O capital: critica da economia politica,* livro I: o processo de produção do capital. Tradução: Regis Barbosa; Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural. 1996.

______. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: CPV, 2001.

______. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle; Nélio Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

NOVACK, G. *Introdução à lógica marxista,* São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Luxemburgo, 2005.

RANIERI, J. *A câmara escura:* alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001.

HABERMAS: DIREITO E DEMOCRACIA

Fernanda Martins de Oliveira

I- COMENTÁRIO

1 Participação política e cidadania

Jürgen Habermas é um dos mais importantes filósofos do século XX, tendo nascido em Düsseldorf, Alemanha, em 18 de Junho de 1929. Foi, durante os anos 1960, um dos principais estudiosos da teoria crítica, e, posteriormente, crítico do movimento estudantil. É considerado um dos últimos representantes da escola de Frankfurt. Apesar de complexo, é possível descobrir no pensamento habermasiano uma continuidade ao longo de suas vastíssimas obras, que abordam temas de epistemologia, de política, de ética e de comunicação. Habermas procura criar uma teoria crítica social que se assenta em uma teoria da sociedade. Ao se assumir como defensor da modernidade, Habermas procura também criar uma teoria da razão, que inclua uma teoria prática, ou seja, que ao mesmo tempo seja justificativa e explicativa.

A essência da fundamentação da teoria de Habermas é a esfera pública, que, segundo o autor, é o local de discussão de interesse geral, na qual se faz necessária a participação do indivíduo, que deve ter capacidade e qualidade deliberativa para assim tomar decisões.

A participação política e a cidadania são elementos que não se podem separar da democracia, entendendo-se que o processo democrático está além de uma simples escolha de candidatos ao

governo. Sendo assim, a participação é necessária para identificar a democracia em uma determinada sociedade. Habermas faz um resgate histórico-sociológico da formação da esfera pública, na tentativa de demonstrar e tentar compreender a esfera pública como um espaço formado por pessoas particulares, que buscam defender seus interesses, os quais possam vir a se tornar coletivos.

2 Modelos normativos de Democracia

Habermas define três modelos normativos de democracia: liberal, republicano e deliberativo.

Na democracia liberal a tarefa do processo democrático no Estado está na escolha que o povo faz de um representante e tem por finalidade defender interesses sociais mediando com o Estado, o qual, por sua vez, tem o papel de administrador do poder público, e deve ter como fim o bem coletivo. Isto significa dizer que o processo democrático medeia entre Estado e Sociedade: o Estado é o administrador e a Sociedade, por meio de seu representante, é o sistema-estrutura em torno da economia de mercado.

Na concepção republicana já não há uma política de mediação: a concepção política se dá em forma de reflexão contextualizada na vida ética, constitutiva do processo de coletivização social como um todo. Este processo tem sua formação fundamentada na solidariedade social. Ou seja, o processo de formação da vontade e opinião é reproduzido na autocompreensão dos autores sociais e políticos. Tal concepção tem como base atribuir significado estratégico à opinião pública, de caráter político, e à sociedade civil, os quais devem impor “força integrativa e autonomia à práxis de entendimento mútuo entre os cidadãos do Estado” (HABERMAS, 2003, p. 78).

O cidadão da democracia liberal é examinado pelos direitos individuais que foram dispostos pelo Estado e demais cidadãos, e para verificar se o Estado está em conformidade com o interesse social, devem-se agregar interesses particulares que possam ser validados e transformados a esses direitos políticos, exercendo assim sobre o Estado sua influência. Ou seja, os cidadãos podem controlar se o poder estatal está cumprindo aquilo que é de interesse do povo. Já na republicana, os direitos de cidadania, participação e comunicação política, segundo Habermas, são garantia de participação em uma práxis comum, onde se tornam politicamente responsáveis e onde há pessoas livres e iguais. Sendo assim, o poder estatal surge do poder produzido na comunicação, em meio à práxis de decisão própria dos cidadãos do Estado. Ou seja, na democracia liberal se vale do particular para validar seus direitos políticos, enquanto na republicana o que válido é o interesse comum. A liberal consistiria na disputa pelas posições no poder administrativo, no qual o cidadão exerce, pelo voto, apenas a expressão de suas preferências entre os agentes em disputa, enquanto que na republicana Habermas diz que os direitos de participação, cidadania e comunicação política são garantia de uma participação em uma práxis comum, em que cidadãos se tornam sujeitos iguais, livres e politicamente responsáveis. O poder nasce de outro poder, que é gerado comunicativamente em meio a uma práxis de autodeterminação dos cidadãos. Sendo assim, a formação da vontade e da opinião é guiada para uma comunicação pública de entendimento mútuo, centrada na interlocução. Segundo Habermas, a visão republicana tem por vantagem a democracia pura, firmada em uma sociedade em que cidadãos consensualmente são remetidos a fins coletivos entre interesses particulares opostos. No entanto, a desvantagem é ser idealista

em demasia, tornando este processo dependente das virtudes dos cidadãos voltados ao bem comum, o que acarretaria em discursos políticos estritamente éticos. Para Habermas, a política não se constitui apenas de questões que dizem respeito a acordos mútuos de caráter ético.

Além dessa crítica aos republicanos, o autor ataca também democracias que são apenas de caráter normativo do sistema político, e propõe então um modelo de democracia deliberativa, que aos seus olhos é o coração do processo democrático, não somente "regras de um jogo". O fato é que o processo democrático, auxiliado nas formas de comunicação, e com a institucionalização das falas/discursos e negociações, deve fundamentar a suposição da racionalidade para os resultados que provêm do processo.

Para Habermas, construção da opinião e da vontade não é dada livremente, pois para o autor isso se dá na mudança política de valores. A base do processo democrático se dá preferencialmente nas discussões públicas que são modificadas pela racionalidade da vontade. Busca-se um equilíbrio entre agentes que têm interesses, os quais divergem nos acordos estabelecidos, que são escolhidos racionalmente e voltados a um fim específico, por meio de um fundamento moral.

A sociedade civil é uma espécie de organização que institucionaliza os discursos, que são capazes de dar fim a problemas, convertendo-os em interesse mútuo dentro da esfera pública, a qual é estrutura de comunicação aprofundada no mundo da vida,[12] por meio da sociedade civil.

---

[12] Lugar transcendental do indivíduo, do qual não se pode evadir, responsável pela reprodução da cultura, integração social e socialização dos membros de uma comunidade. Adesão às normas constitucionais por cada cidadão, a fim de formar uma aliança progressiva.

3 Formação do sujeito político

No pensamento de Habermas se retoma um tema do iluminismo e da modernidade, que é a afirmação do sujeito, o qual inventa a sociedade civil frente ao Estado. O autor defende que o Homem só pode ter consciência de si por meio do outro se houver uma interação reflexiva, a qual acontece pela linguagem, ou seja, na ação comunicativa e na relação com o mundo objetivo. O autor refere à sociedade como formação de estruturas objetivas e de intersubjetividades, que por sua vez são produzidas pela linguagem e pela ação. Habermas defende que a formação do sujeito nasce em novas condições sociais formuladas em um "modelo descritivo", e tem base em importantes estruturas do capitalismo organizado.

Habermas difere a possibilidade normativa, pois a norma, segundo o autor, é a evolução que nos faz caminhar para a modernidade. Para ele, a base do comprometimento dos cidadãos com as normas constitucionais se justifica por estas últimas terem sido elaboradas por eles em um determinado momento histórico e, sendo assim, são de sua livre vontade; ou seja, não há necessidade de coação externa. Portanto, o civismo se fundamenta a partir de uma livre adesão às normas constitucionais por meio de cada cidadão a fim de formar uma aliança progressiva.

E assim, Habermas mostra o papel que cumpre o Direito: o Estado não é um fim em si mesmo, um lugar onde se gera suas próprias validades; o direito nasce da reivindicação, e sua garantia não se reduz a ela. O advento da legalidade está no fato da sintetização e na autonomia dos cidadãos, enquanto seres políticos. Em sua obra mais recente, *Direito e democracia*, Habermas explica de forma clara qual o papel dos direitos subjetivos:

> Direitos subjetivos são direitos negativos que protegem os espaços da ação individual, na medida em que fundamentam pretensões, reclamáveis judicialmente, contra intervenções ilícitas na liberdade, na vida e na propriedade. A autonomia privada é a garantida, nessa esfera colocada sob proteção do dinheiro, principalmente através do direito de fechar contratos, de adquirir, herdar ou alienar propriedade (HABERMAS, 2003, p. 116).

Para Habermas, as esferas públicas e privada não são fechadas e sim se interpenetram. Todavia, incluiríamos um nível dos subsistemas, concebido pelo Estado e pela esfera econômica que, para Habermas, é um procedimento sistêmico, e da sociedade civil, a qual é um procedimento comunicativo, estendendo-se à opinião pública e à família. Diante disto, o pensamento habermasiano defende que a interferência do Estado na economia é necessariamente a ideia de uma sociedade autônoma, pois a construção da base da democracia, de acordo com uma visão política, se dá por meio dos princípios normativos da racionalidade comunicativa. Para o autor, a esfera pública é local de solidificação dos princípios sociais, e desta forma, os movimentos sociais são representação da contrarresposta à transformação do processo burocrático que edificam a democracia.

Habermas em suas obras nos oferece um vasto e enriquecido conhecimento sobre direito, democracia e política, para cujas explanações seriam necessárias muitas páginas. Porém, o que aqui foi apresentado, em poucas páginas, abre a curiosidade para uma leitura mais aprofundada da obra do autor que ainda hoje é motivo de debates em congressos e ambientes universitários.

11- EXTRATOS

Na dogmática do direito civil alemão, que entre nós foi determinante para a compreensão do direito em sua totalidade, a doutrina do direito subjetivo foi influenciada pela filosofia do direito idealista. De acordo com Savigny, uma relação jurídica garante "o poder que compete à pessoa singular: uma região onde domina a sua vontade - e domina com nosso consentimento". Aqui ainda se acentua o nexo entre as liberdades subjetivas de ação e o reconhecimento intersubjetivo pelos parceiros do direito. No entanto, à medida que a reflexão prossegue, cresce o valor intrínseco atribuído ao direito privado; o "direito no sentido subjetivo" é legítimo por si mesmo, porque ele, partindo da vulnerabilidade da pessoa, da aplicação livre da vontade individual, garante "uma região de dominação independente". Para Puchta, o direito é essencialmente direito subjetivo: "O direito é o reconhecimento da liberdade que advém em igual medida aos homens como sujeitos que detêm o poder da vontade". Nesta linha de interpretação, direitos subjetivos são direitos negativos que protegem os espaços da ação individual, na medida em que fundamentam pretensões, reclamáveis judicialmente, contra intervenções ilícitas na liberdade, na vida e na propriedade. A autonomia privada é garantida, nessa esfera colocada sob a proteção do direito, principalmente através do direito de fechar contratos, de adquirir, herdar ou alienar propriedade. No entanto, o século XIX veio mostrar que o direito privado somente poderia legitimar-se por si mesmo durante o tempo em que a autonomia privada do sujeito do direito estivesse apoiada na autonomia moral da pessoa. No momento em que o direito em geral perdeu sua fundamentação idealista, especialmente a retaguarda da teoria moral kantiana, o invólucro do "poder de dominação individual" perdeu o núcleo normativo de uma legitima liberdade da vontade, naturalmente necessitada de proteção. Somente tivera força legitimadora o laço que Kant, com o auxílio do princípio do direito, estabelecera entre a liberdade de arbítrio e a vontade autônoma de pessoa. Depois que esse laço *foi*

rompido, o direito passou a afirmar-se, segundo a interpretação positivista, como a forma que reveste determinadas decisões e competências com a força da obrigatoriedade fática. Direitos subjetivos valem, desde a época de Windscheid, como reflexos de uma ordem jurídica, a qual transmite a indivíduos o poder de vontade incorporada objetivamente nela: "Direito é um poder de vontade ou dominação da vontade conferido pela ordem jurídica". Mais tarde, a interpretação utilitarista de Ihering, segundo a qual o proveito e não a vontade constitui a substância do direito, é introduzida nesta definição: "O direito subjetivo é conceitualmente um poder jurídico, conferido ao indivíduo através da ordem jurídica, cujo fim consiste em ser um meio para a satisfação de interesses humanos" A referência ao gozo e ao interesse permitiu a extensão dos direitos privados subjetivos aos direitos em geral. Eventualmente, resulta de um direito subjetivo, não somente um direito de *A a* algo que está protegido contra as intromissões de terceiros, mas também um direito, seja absoluto ou relativo, *à* participação em realizações organizadas. Finalmente, Hans Kelsen determina o direito subjetivo em geral como interesse protegido, objetiva e juridicamente, e como liberdade de arbítrio (ou "poder querer", no sentido de Windscheid), assegurada objetiva e juridicamente. Ao mesmo tempo, ele despe o direito objetivo das conotações da teoria de Thon, até então influentes. Segundo Kelsen, a autorização subjetiva é garantida através da vontade de um detentor do poder e revestida de uma validade deontológica *(Sollgeltung)* - as proposições do direito estabelecem liberdades de ação devidas. Esse "dever-ser" é compreendido de modo empírico, não deontológico, como a validade que o legislador político confere às suas decisões, acoplando normas penais ao direito legislado. O poder de sanção estatal eleva a vontade do legislador ao nível de "vontade do Estado" (HABERMAS, 1997).

Republicanismo e liberalismo

A diferença decisiva entre essas duas concepções consiste no papel do processo democrático. Segundo a *concepção liberal* o processo

democrático cumpre a tarefa de programar o Estado no interesse da sociedade, entendendo-se o Estado como o aparato de administração pública e a sociedade como o sistema, estruturado em termos de uma economia de mercado, de relações entre pessoas privadas e do seu trabalho social. A política (no sentido da formação política da vontade dos cidadãos) tem a função de agregar e impor os interesses sociais privados perante um aparato estatal especializado no emprego administrativo do poder político para garantir fins coletivos. Segundo a *concepção republicana* a política não se esgota nessa função de mediação. Ela é um elemento constitutivo do processo de formação da sociedade como um todo. A política é entendida como uma forma de reflexão de um complexo de vida ético (no sentido de Hegel). Ela constitui o meio em que os membros de comunidades solidárias, de caráter mais ou menos natural, se dão conta de sua dependência recíproca, e, com vontade e consciência, levam adiante essas relações de reconhecimento recíproco em que se encontram, transformando-as em uma associação de portadores de direitos livres e iguais. Com isso, a arquitetônica liberal do Estado e da sociedade sofre uma mudança importante: junto à instância de regulação hierárquica representada pela jurisdição do Estado, e junto à instância de regulação descentralizada representada pelo mercado (junto, portanto, ao poder administrativo e ao interesse próprio individual) surge a *solidariedade* e a orientação pelo bem comum como uma terceira fonte de integração social. Essa formação horizontal da vontade política, orientada para o entendimento ou para um consenso alcançado argumentativamente, deve mesmo gozar de primazia, seja geneticamente, seja de um ponto de vista normativo. Para a prática da autodeterminação cidadã supõe-se uma *base de sociedade civil* autônoma, independente tanto da administração pública como do intercâmbio privado, que protegeria a comunicação política da absorção pelo aparato estatal ou da assimilação à estrutura do mercado. Na concepção republicana o espaço público e político e a sociedade civil como sua infraestrutura assumem um significado estratégico. Eles têm a

função de garantir a força integradora e a autonomia da prática de entendimento entre os cidadãos. A esse desacoplamento entre comunicação política e sociedade econômica corresponde um reacoplamento entre o poder administrativo e o poder comunicativo que emana da formação da opinião e da vontade política. Assinalarei, tendo em vista a avaliação do processo político, algumas das conseqüências desses enfoques rivais.
a) Conceito de cidadão. Em primeiro lugar, distinguem-se os respectivos conceitos de cidadão. De acordo com a concepção liberal, o status dos cidadãos define-se pelos direitos subjetivos que eles têm diante do Estado e dos demais cidadãos. Na condição de portadores de direitos subjetivos os cidadãos gozam da proteção do Estado na medida em que se empenham em prol de seus interesses privados dentro dos limites estabelecidos pelas leis. Os direitos subjetivos são direitos negativos que garantem um âmbito de escolha) dentro do qual os cidadãos estão livres de coações externas. Os direitos políticos têm a mesma estrutura. Eles dão aos cidadãos a possibilidade de fazer valer seus interesses privados, ao permitir que esses interesses possam agregar-se (por meio de eleições e da composição do parlamento e do governo) com outros interesses privados até que se forme uma vontade política capaz de exercer uma efetiva influência sobre a administração. Dessa forma os cidadãos, em seu papel de integrantes da vida política, podem controlar em que medida o poder do Estado se exerce no interesse deles próprios como pessoas privadas. Conforme a concepção republicana, o *status* de cidadão não é definido por esse critério de liberdades *negativas* das quais só se pode fazer uso como pessoa privada. Os direitos de cidadania, entre os quais se sobressaem os direitos de participação e de comunicação políticas, são melhor entendidos como liberdades *positivas*. Eles não garantem a 1iberdade de coações externas, mas sim a participação em uma prática comum, cujo exercício é o que permite aos cidadãos se converterem no que querem ser: autores políticos responsáveis de uma comunidade de pessoas livres e iguais. Nessa medida o processo político não serve somente para o controle da atividade

do Estado por cidadãos que, no exercício de seus direitos privados e de suas liberdades pré-políticas, *já* alcançaram uma prévia autonomia. *b) Conceito de direito*. A polêmica que tem por objeto o conceito clássico de personalidade jurídica como portadora de direitos subjetivos encerra, no fundo, uma controvérsia sobre o próprio conceito de direito. Ao passo que para a concepção liberal o sentido de uma ordem jurídica está em que essa ordem permite decidir em cada caso particular que direitos cabem aos indivíduos, esses direitos subjetivos, de acordo com a concepção republicana, devem-se a uma ordem jurídica objetiva que ao mesmo tempo possibilita e garante a integridade de uma convivência com igualdade de direitos e autonomia, fundada no respeito mútuo. No primeiro caso, a ordem jurídica se constrói a partir dos *direitos subjetivos;* no segundo, concede-se o primado ao *conteúdo objetivo* que essa ordem jurídica tem. É verdade que esses conceitos dicotomizados não dão conta do *conteúdo intersubjetivo* de direitos que exigem o respeito recíproco de direitos e deveres mediante relações de reconhecimento de caráter simétrico. Mas é a concepção republicana que revela afinidade com um conceito de direito que outorga à integridade do indivíduo e às suas liberdades subjetivas o mesmo peso atribuído à integridade da comunidade cujos membros singulares têm como reconhecer-se reciprocamente, tanto como indivíduos quanto como integrantes dessa comunidade. Pois a concepção republicana vincula a legitimidade da lei ao procedimento democrático da gênese dessa lei, estabelecendo assim uma conexão interna entre a prática da autodeterminação do povo e o império impessoal da lei. “Para os republicanos os direitos não passam em última instância de determinações da vontade política prevalecente, enquanto que para os liberais certos direitos estão sempre fundados numa ‘lei superior’ de uma razão ou revelação transpolítica ... De um ponto de vista republicano, o objetivo de uma comunidade, o bem comum, substancialmente consiste no sucesso de seu empenho político por definir, estabelecer, efetivar e sustentar o conjunto de direitos (ou, menos tendenciosamente, leis) melhor ajustados às condições e costumes

daquela comunidade, ao passo que num ponto de vista contrastantemente liberal os direitos baseados na lei superior ministram as estruturas transcendentais e os limites ao poder indispensáveis para a operação mais satisfatória possível da busca pluralista de interesses diferentes e conflitantes". c) *Processo político*. Essas conceituações distintas do papel do cidadão e do direito exprimem um desacordo muito mais profundo sobre a natureza do processo político. De acordo com o ponto de vista liberal a política é essencialmente uma luta por posições que assegurem a capacidade de dispor de poder administrativo. O processo de formação da opinião e da vontade política na esfera pública e no parlamento é determinado pela concorrência entre atores coletivos, que agem estrategicamente com o objetivo de conservar ou adquirir posições de poder. O êxito é medido pelo assentimento dos cidadãos a pessoas e programas, quantificado pelo número de votos obtidos em eleições. Por meio de seus votos os eleitores expressam suas preferências. Suas decisões de voto têm a mesma estrutura que as escolhas orientadas para o êxito dos participantes de um mercado. Esses votos permitem a busca de posições de poder, que os partidos políticos disputam entre si adotando uma atitude semelhante de orientação para o êxito. O *input* de votos e o *output* de poder respondem ao mesmo modelo de *ação estratégica:* "Diversamente da deliberação, a interação estratégica tem por fim a coordenação mais do que a cooperação. Em última análise, o que se exige das pessoas é que não levem em conta nada que não seja o interesse próprio. Seu meio é a barganha, não o argumento. Seus instrumentos de persuasão não só reivindicações ou razões más ofertas condicionais de serviços e abstenção. Seja formalmente incorporado num voto ou num contrato ou simplesmente efetivado de modo informal em condutas sociais, um resultado estratégico não representa um juízo coletivo da razão mas uma soma vetorial num campo de forças" (HABERMAS, J. 1994).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Qual o principal objetivo de Habermas ao fazer o resgate histórico-sociológico da esfera pública?

2) Habermas define três modelos normativos de democracia: liberal, republicano e deliberativo. De acordo com o texto explique cada um deles.

3) Em sua opinião qual a melhor forma de governo? Justifique sua resposta.

4) Habermas fala sobre mundo da vida. Pesquise e faça uma síntese sobre o assunto.

5) De acordo com o texto, como se dá a formação do sujeito político?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

ARANTES, Paulo Eduardo. *Prefácio a Hegel*. São Paulo: Abril Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

BORRADORI, Giovana. *Filosofia em tempo de terror*; diálogos com Habermas e Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

______. *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

______. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

______. *Pensamento pós-metafísico;* estudo filosófico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a.

______. *Discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1990b.

______. *Técnica e ciência como ideologia*. Porto: Rés Editora, 1994.

______. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

______. *Direito e Democracia*; entre Facticidade e validade. v. 1. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2003.

REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. Tradução de Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2009.

A DEFINIÇÃO DE HOMEM EM ERNST CASSIRER: HOMEM, UM ANIMAL SIMBÓLICO

Caroline Santos Umezu

1- COMENTÁRIO

1 Ponto de Partida da Filosofia dos Símbolos

Ernst Cassirer foi um filósofo judaico-alemão que viveu entre os anos de 1874 e 1945 e ficou conhecido por seguir uma tradição neokantiana, desenvolvendo uma filosofia da Cultura, como uma teoria dos símbolos. Cassirer expandiu com a ideia de Kant no que se trata da importância do fato científico para o conhecimento humano, pois ele coloca no mesmo patamar todas as outras formas de atividade humana, como o fato mítico, social e estético.

Para compreender o ponto de partida das discussões da filosofia dos símbolos de Cassirer faz-se necessário entender a "Revolução Copernicana" realizada por Immanuel Kant. Antigamente o universo era conhecido de uma forma diferente da qual conhecemos hoje. A Terra era o centro do universo e era o sol que girava em torno da Terra; tínhamos o chamado geocentrismo. Na antiguidade era raro quem discordasse desta teoria, e um dos que defendiam essa visão era o filósofo Aristóteles (384-322 a.C), e foi o astrônomo grego Ptolomeu (78-161 d.C.) quem deu a forma final para tal teoria. Essa visão predominou no pensamento humano até o século XVI, momento em que o astrônomo e matemático polonês Nicolau Copérnico (1473-1543

d.C.) realizou uma das maiores revoluções científicas de todos os tempos alterando completamente o entendimento que se tinha sobre o cosmos (mundo). Na teoria heliocêntrica de Copérnico a Terra perde seu lugar privilegiado no centro do universo e o Sol passa a ocupar seu lugar.

Entende-se por "revolução copernicana de Kant" a transformação realizada por Kant na epistemologia (conhecimento), semelhante à realizada na concepção de universo por Nicolau Copérnico. Kant autodenominou que realizou uma espécie de "inversão copernicana" no campo epistemológico:

> Segundo Kant, as investigações sobre o conhecimento não devem partir dos objetos de conhecimento, mas sim da própria razão que produz o conhecimento. Assim como Copérnico colocou o Sol no centro do sistema, Kant coloca a razão no centro das investigações, para que primeiramente fosse examinado como se processa e se fundamenta o conhecimento e o que é possível conhecer (FERNANDES, 2003, p. 1).

2 A expansão feita por Cassirer sobre a "Inversão Copernicana" de Kant

Cassirer em sua obra *Filosofia das formas simbólicas* afirma que realizou em sua filosofia uma ampliação na "inversão copernicana" kantiana. Cassirer concorda com essa teoria de Kant, mas vê a necessidade de ampliá-la. Se para Kant a ciência era vista como um conhecimento universal, em Cassirer a ciência passa a ser compreendida como um dos conhecimentos simbólicos, uma construção simbólica em meio a outras. Nessa perspectiva, perde seu caráter universal e se coloca no mesmo patamar de outros conhecimentos simbólicos, de outras formas simbólicas:

> Assim, se a ciência é uma construção simbólica, tal característica não é exclusiva da ciência, mas também de outras esferas da produção cultural. Dessa forma, enquanto que Kant só admite a ciência como forma de conhecimento objetivo, Cassirer amplia essa característica para outras formas. Considerando que a "realidade" é uma construção simbólica e que existem várias formas de construir simbolicamente a realidade, daí se segue que existem várias formas de objetividade (FERNANDES; MACHADO, 2005, p. 2).

Existem várias formas simbólicas, as fundamentais e aquelas que criamos construindo qualquer tipo de conhecimento. As formas simbólicas fundamentais são: a religião, o mito, a arte, a história, a ciência e a linguagem. Cada uma dessas formas tem traços particulares e objetivos visivelmente diversificados, e é nessa diversidade que Cassirer procura a semelhança, o traço em comum que há entre formas muitas vezes conflitantes além de serem somente diferentes. Percebe-se na religião e na ciência um conflito entre seus particulares, assim como com o mito e com a arte. Mas Cassirer diz o que é de mais importante nessa investigação: "o que procuramos aqui não é uma unidade de efeitos, mas uma unidade de ação; uma unidade não de produtos, mas do *processo criativo*" (CASSIRER, 1994, p. 119).

3 Os símbolos

A filosofia de Cassirer é baseada na definição do homem nos termos da cultura humana. Mas, definir o homem é conhecer e reconhecer o que ele tem de mais diferente dos outros animais, algo que seja singular no ser humano. O que tem então ou deixa de ter os outros seres para podermos definir o homem em Cassirer?

É importante lembrarmos que o homem também é um animal como qualquer outro animal, então há características que encontramos nas diferentes espécies de animais. A característica a qual Cassirer trabalha em sua obra *Ensaio sobre o homem* é que os animais em sua estrutura anatômica possuem um sistema receptor e um sistema efetuador. Um sistema que recebe estímulos externos e um sistema que reage a eles. Estão em todos os casos entrelaçados, funcionam como um "círculo funcional"; para o organismo sobreviver tem que haver um equilíbrio entre esses dois sistemas. No mundo humano isso não é diferente, mas segundo Cassirer (1994) o homem descobriu outro método para se adaptar no meio em que ele vive, ambiente que é diferente de outros animais, e esse método é:

> [...] uma característica nova que parece ser a marca distintiva da vida humana. O círculo funcional do homem não é só quantitativamente maior; passou também por uma mudança qualitativa. O homem descobriu, por assim dizer, um novo método para adaptar-se ao seu ambiente. Entre o sistema receptor e o efetuador, que são encontrados em todas as espécies de animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como *sistema simbólico* (CASSIRER, 1994, p. 47).

Agora o homem não está mais em um mundo meramente físico, agora vive em mundo simbólico. A linguagem, o mito, a arte, a história e a ciência fazem parte desse mundo. "Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial" (CASSIRER, 1994, p. 48).

Um dos problemas que se depara ao estudar o autor é encontrar uma definição precisa do que ele entende por forma

simbólica e quais são estas. Mas na obra *Ensaio sobre o homem,* Cassirer (1994) esclarece ao leitor o que é de maior importância para esse entendimento, define o que é símbolo. Refletindo sobre a importância do símbolo, sente-se necessário distinguir sinais de símbolos:

> Os símbolos – no sentido próprio do termo – não podem ser reduzidos a meros sinais. Sinais e símbolos pertencem a dois universos diferentes de discurso: um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo faz parte do mundo humano do significado. "Os sinais são operadores" e os símbolos são "designadores". Os sinais, mesmo quando entendidos e usados como tais, têm mesmo assim uma espécie de ser físico ou substancial; o símbolo tem apenas um valor funcional (CASSIRER, 1994, p. 58).

Para Cassirer (1994), os sinais são operadores e os símbolos designadores, ou seja, qualquer palavra pode ser um sinal, mas seu significado será o símbolo, pois este designa algo. Por exemplo, falar que há fumaça, isso é um sinal que há fogo, porém será um símbolo se me designarem que essa fumaça está trazendo "perigo" ou se "está tudo bem". O símbolo faz parte do mundo humano do significado, tem um valor funcional. O símbolo é uma linguagem proposicional, é objetivo, enquanto o sinal tem uma linguagem emocional, subjetiva, essa é a verdadeira fronteira entre o mundo animal e o mundo humano.

Para deixar mais claro, Cassirer (1994) dá exemplos de tais diferenças. O sinal é algo bem suscetível aos animais domésticos, pois estes são treinados ao ouvirem algum sinal e ligam este com algum evento. Se eles ouvem certa campainha como sinal de "hora de comer", caso troquem essa campainha por outro sinal, o animal já não saberá o que tem que fazer, talvez nem saiba que teria que fazer algo. O sinal é isso, não há significado. Símbolo é

saber que tudo tem um nome e que posso usar diferentes símbolos para expressar o mesmo objeto, sentimento ou desejo, sejam estes em línguas diferentes, ou até mesmo na mesma língua, mas com termos diferentes.

4 A definição de Homem em Cassirer

Cassirer (1994) fundamenta que o homem é um animal simbólico, pois nenhum outro animal pode atingir o estágio proposicional da linguagem, mas somente emocional e subjetiva, nem mesmo os macacos antropóides, considerados mais próximos do homem e considerados os animais mais "inteligentes". Assim, só o homem desenvolve uma linguagem simbólica, a linguagem que é proposicional e funcional. É com essa ideia que surge o novo enfoque a respeito da diferença mais primária que existe entre o mundo humano e mundo dos outros seres. Considerar que o homem por ser racional seria uma definição mais certa para a distinção entre o homem e outros animais, para Cassirer, esse termo não seria muito apropriado:

> A razão não é um termo muito adequado com o qual compreender as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas essas formas são formas simbólicas. Logo, em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum* (CASSIRER, 1994, p. 50).

Mesmo não sendo adequado utilizar o termo *rationale* para definir o homem, Cassirer não o desconsidera; diz que essa definição não perdeu sua força, ele até afirma, mas também mostra que não é bem assim:

> A racionalidade é de fato um traço inerente a todas as atividades humanas. A própria mitologia não é uma massa grosseira de superstições ou ilusões crassas. Não é meramente caótica, pois possui uma forma sistemática e conceitual. Mas por outro lado, seria impossível caracterizar a estrutura do mito como racional. A linguagem foi com freqüência identificada à razão, ou à própria fonte da razão. Mas é fácil perceber que essa definição não consegue cobrir todo o campo. É uma *pars pro toto;* oferece-nos uma parte pelo todo. Isso porque, lado a lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem científica ou lógica, existe uma linguagem da imaginação poética (CASSIRER, 1994, p. 49).

Por isso, Cassirer não defende que a razão seja a marca distintiva entre o mundo animal e o mundo humano. É uma diferença singular sim, mas não o que Cassirer busca como uma distinção singular e mais primária entre essas espécies. Ser construtor de coisas, como defende Marx, e naturalmente político como defende Aristóteles, já impõe distintividade entre o homem e os outros animais. Porém, se existem várias marcas distintivas, caracterizadoras do homem, é mais adequado considerar, segundo Cassirer, aquela que é mais primária e originária. Então, para homem ter uma participação, uma integração por natureza na política, ele tem que ter primeiramente uma compreensão de fazer-se simbólico, ou seja, sua relação com a sociedade depende de criar e compreender os símbolos; também na concepção marxiana, em que o homem é um construtor de coisas, *homo faber*, tem ele que ter o domínio do uso simbólico para que haja compreensão em suas atividades, assim como a razão. Não desconsiderando as outras marcas como importantes e distintivas, Cassirer defende que a capacidade de produzir e compreender símbolos seja aquela marca mais primária e diferenciadora do homem. Assim, o homem é primeiramente um animal simbólico.

11- EXTRATOS

A cultura humana está sem dúvida dividida em várias atividades que precedem segundo linhas diferentes e perseguem fins diferentes. Se nos contentarmos em contemplar os resultados dessas atividades – as criações do mito, os ritos ou credos religiosos, obras de arte, teorias científicas – parece impossível reduzi-los a um denominador comum. Uma síntese filosófica, porém, significa algo diferente. O que procuramos aqui não é uma unidade de efeitos, mas uma unidade de ação; uma unidade não de produtos, mas do *processo criativo* (CASSIRER, 1994, p. 119).

No entanto, no mundo humano encontramos uma característica nova que parece ser a marca distintiva da vida humana. O círculo funcional do homem não é só quantitativamente maior; passou também por uma mudança qualitativa. O homem descobriu, por assim dizer, um novo método para adaptar-se ao seu ambiente. Entre o sistema receptor e o efetuador, que são encontrados em todas as espécies de animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como *sistema simbólico* (CASSIRER, 1994, p. 47).

Com vistas a um enunciado claro do problema, devemos distinguir com cuidado entre sinais e símbolos. Parece ser um fato estabelecido que encontramos sistemas bastante complexos de signos e sinais no comportamento animal. Podemos até dizer que alguns animais, em especial os animais domésticos, são extremamente suscetíveis aos sinais. Um cão reage às mínimas mudanças de comportamento de seu dono; distingue até as expressões do rosto humano ou as modulações da voz humana. Mas há uma enorme distância entre tais fenômenos e a compreensão da fala simbólica e humana. As famosas experiências de Pavlov provam apenas que os animais podem ser treinados facilmente para reagir não só a estímulos diretos como a todo tipo de estímulos mediatos e representativos. Uma campainha, por exemplo, pode tornar-se um "sinal de jantar", e um animal pode ser treinado para não tocar na comida enquanto esse sinal estiver ausente. Com isso, porém, ficamos

sabendo apenas que o experimentador, nesse caso, conseguiu mudar a situação alimentar do animal. Ele complicou essa situação acrescentando-lhe voluntariamente um novo elemento. Todos os fenômenos comumente descritos como reflexos condicionados não estão apenas muito afastados mas são até opostos ao caráter essencial do pensamento simbólico humano. Os símbolos – no sentido próprio do termo – não podem ser reduzidos a meros sinais. Sinais e símbolos pertencem a dois universos diferentes de discurso: um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo faz parte do mundo humano do significado. "Os sinais são operadores" e os símbolos são "designadores". Os sinais, mesmo quando entendidos e usados como tais, têm mesmo assim uma espécie de ser físico ou substancial; o símbolo tem apenas um valor funcional (CASSIRER, 1994, p. 57-58).

Chegamos aqui ao ponto crucial de todo o nosso problema. A diferença entre a *linguagem proposicional* e a *linguagem emocional* é a verdadeira fronteira entre o mundo humano e o mundo animal. Todas as teorias e observações relativas à linguagem animal estarão bem longe do alvo se deixarem reconhecer essa diferença fundamental. Em toda a literatura sobre o tema parece não haver uma única prova conclusiva de que algum animal jamais deu o passo decisivo que leva a linguagem subjetiva à objetiva, da afetiva à proposicional (CASSIRER, 1994, p. 55-56).

Os grandes pensadores que definiram o homem como *animal rationale* não eram empiristas, nem pretenderam jamais dar uma explicação empírica da natureza humana. Com essa definição, estavam antes expressando um imperativo moral fundamental. A razão é um termo muito inadequado com o qual compreender as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas essas formas são formas simbólicas. Logo, em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*. Ao fazê-lo, podemos designar sua diferença específica, e entender o novo caminho aberto para o homem – o caminho para a civilização (CASSIRER, 1994, p. 49-50).

A partir do ponto de vista que acabamos de chegar, podemos corrigir e ampliar a definição clássica do homem. A despeito de todos os esforços do irracionalismo moderno, essa definição do homem como animal *rationale* não perdeu sua força. A racionalidade é de fato um traço inerente a todas as atividades humanas. A própria mitologia não é uma massa grosseira de superstições ou ilusões crassas. Não é meramente caótica, pois possui uma forma sistemática e conceitual. Mas por outro lado, seria impossível caracterizar a estrutura do mito como racional. A linguagem foi com frequência identificada à razão, ou à própria fonte da razão. Mas é fácil perceber que essa definição não consegue cobrir todo o campo. É uma *pars pro toto;* oferece-nos uma parte pelo todo. Isso porque, lado a lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem científica ou lógica, existe uma linguagem da imaginação poética (CASSIRER, 1994, p. 49).

Em resumo, podemos dizer que o animal possui uma imaginação e uma inteligência prática, enquanto apenas o homem desenvolveu uma nova forma: uma *imaginação* e uma *inteligência simbólicas*. Além disso, no desenvolvimento mental individual, fica evidente a transição de uma forma para outra – de uma atitude meramente prática a uma atitude simbólica. Mas esse passo é aqui o resultado de um processo longo e contínuo. Pelos métodos comuns da observação psicológica não é fácil distinguir os estágios individuais desse complicado processo. Existe, no entanto, outro método de se obter uma plena compreensão do caráter geral e da suprema importância dessa transição. Neste caso a própria natureza fez uma experiência, por assim dizer, capaz de lançar uma luz inesperada sobre o ponto em questão. Temos os casos clássicos de Laura Bridgman e Helen Keller, duas crianças cegas, surdas e mudas, que apreenderam a falar mediante métodos especiais. Embora os dois casos sejam conhecidos e tenham sido tratados com freqüência na literatura psicológicas, devo mesmo assim reapresentá-los ao leitor, pois contém aquela que é talvez a melhor ilustração do problema geral de que nos estamos ocupando. Mrs. Sullivan, a professora de

Helen Keller, registrou a data precisa em que a criança começou de fato a entender o sentido e a função da linguagem humana. Cito suas próprias palavras:

Tenho que escrever uma linha esta manhã porque uma coisa importantíssima aconteceu. Helen deu o seu segundo grande passo em sua educação. Aprendeu que tudo tem um nome e que o alfabeto tem a chave para tudo que ela quer saber. Hoje de manhã, quando se estava lavando, ela quis saber o nome da "água". Quando quer saber o nome de alguma coisa, e a aponta para a coisa e bate na minha mão. Soletrei "a-g-u-a" e não pensei nisso até depois do café da manhã... [Mais tarde] saímos para ir até a casa das bombas, e fiz Helen segurar a caneca dela debaixo da bica enquanto eu bombeava. Quando a água fria jorrou, enchendo a caneca, eu soletrei "á-g-u-a" em sua mão livre. A palavra assim tão perto da sensação da água fria correndo-lhe pela mão pareceu assombrá-la. Deixou cair a caneca e ficou como que transfixada. Uma nova luz espalhou-se por seu rosto. Soletrou "água" várias vezes. Então se deixou cair no chão e perguntou o nome dela e apontou para a bomba e para a treliça e, voltando-se de repente, perguntou o meu nome. Soletrei "professora". Durante todo o caminho de volta para casa ela esteve muito excitada, e aprendeu o nome de todos os objetos que tocou, de modo que em poucas horas havia acrescentado trinta novas palavras a seu vocabulário. Na manhã seguinte, ela levantou-se como uma fada radiante. Saltitou de objeto em objeto, perguntando o nome de tudo e beijando-me de pura alegria... agora, tudo deve ter nome. Aonde quer que vamos, ela pergunta avidamente pelos nomes de tudo o que não aprendeu em casa. Está ansiosa para que seus amigos soletrem, e ávida por ensinar as letras para todas as pessoas que fica conhecendo. Abandona os 7 sinais e pantomimas que usava antes, assim que tem as palavras para usar no lugar deles, e a aquisição de uma nova palavra proporciona-lhe o mais intenso prazer. E notamos que seu rosto fica mais expressivo a cada dia.

Dificilmente o passo decisivo que leva do uso de sinais e pantomimas ao de palavras, isto é, de símbolos, poderia ser descrito

de maneira mais marcante. Qual foi a verdadeira descoberta da menina naquele momento? Helen Keller havia antes aprendido a combinar uma certa coisa ou evento com um certo sinal do alfabeto manual. Uma associação fixa estabelecida entre essas coisas e certas impressões tácteis. Mas uma série dessas associações, mesmo quando repetidas e ampliadas não implicam ainda uma compreensão do que significa a fala humana. Para chegar a tal compreensão, a menina teve de fazer uma descoberta nova e muito mais significativa, teve de entender que tudo tem um nome – que a função simbólica não está restrita a casos particulares, mas é um princípio de aplicabilidade universal que abarca todo o campo do pensamento humano. No caso de Helen Keller, essa descoberta veio como um choque repentino. Ela era uma menina de sete anos de idade que, com exceção de defeitos no uso de certos órgãos dos sentidos, estava em excelente estado de saúde e possuía uma mente altamente desenvolvida. Em virtude de a sua educação ter sido abandonada, estava muito atrasada. Então, de repente, tem lugar o desenvolvimento crucial. Este funciona como uma revolução intelectual. A menina começa a ver o mundo sob uma nova luz. Aprendeu a usar as palavras não como meros sinais ou signos mecânicos, mas como um instrumento inteiramente novo de pensamento. Um novo horizonte se abre, e a partir desse momento a criança corre a vontade por essa área incomparavelmente mais ampla e livre (CASSIRER, 1994, p. 60-62).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Qual foi a primeira reflexão que Cassirer fez ao iniciar sua filosofia das formas simbólicas?

2) Quais são as principais formas de conhecimento que o homem têm acesso assim que ele cria e compreende os *símbolos*?

3) Para o homem criar e compreender os *símbolos*, ele também necessita conhecer anteriormente os *sinais,* mas nem todos que têm o conhecimento dos *sinais* atingem a compreensão dos *símbolos*. Explique essa afirmação.

4) Quais são as diferenças mais marcantes entre *sinais* e *símbolos* na concepção do autor?

5) Qual o argumento, a explicação principal que Cassirer utiliza para defender que o homem é um animal simbólico?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

______. *Linguagem, mito e religião*. Tradução de Rui Reininho. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1992.

______. *Ensaio sobre o homem;* introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

FERNANDES, Vladimir. *Ernst Cassirer*: o mito político como técnica de poder no nazismo. 2000. (Tese de Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

______. "Mito e religião na filosofia de Cassirer e a moral religiosa". *Notandum* (USP), Porto, Portugal, v. 11, ano VII, p. 01-120, 2003.

FERNANDES, Vladimir; MACHADO, Nílson José. (Org.). Reflexões sobre epistemologia e moral em Kant, Cassirer e Nietzsche. *In: Seminários de Estudos em Epistemologia e Didática*, São Paulo, 2º semestre, 2005.

GONZÁLES PORTA, Mario Ariel. *A filosofia a partir dos seus problemas*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MICHEL FOUCAULT E A VERDADE PRODUZIDA PELA HISTÓRIA

Rodrigo Lima de Oliveira

I- COMENTÁRIO

1 Michel Foucault e seu Pensamento

Quem é Michel Foucault? Quando assim perguntamos sobre uma pessoa, estamos interessados em saber mais do que apenas simplesmente sua nacionalidade ou atividade. A pergunta revela nosso interesse em conhecer sua vida, seu pensamento, sua obra. Foucault foi um filósofo a frente de seu tempo, suas obras cortejam várias áreas e por isso é difícil classificar, identificar o lugar ou o estatuto em que sua obra encontra em determinada corrente de pensamento filosófico. Em uma entrevista a um jornalista fez a seguinte pergunta: “devemos chamá-lo de filósofo?” Foucault responde: “não, o que eu faço não é absolutamente uma filosofia; e também não é uma ciência cujas justificativas ou demonstrações temos o direito de exigir-lhe” (FOUCAULT, 1989, p. 69.) e continua dizendo:

> eu sou um pirotécnico. Fabrico alguma coisa que serve, finalmente, para um cerco, uma guerra, uma destruição. Não sou a favor da destruição, mas sou a favor de que possa passar, de que se possa avançar, de que se possa fazer caírem os muros. Um pirotécnico é inicialmente, um geólogo. Ele olha as camadas do terreno, as dobras, as falhas. O que é fácil cavar? O que vai resistir. Observa de que maneira as fortalezas estão implantadas. Perscruta os relevos que podem ser utilizados para esconder-se ou lançar-se de assalto. Uma vez tudo isto bem delimitado, resta o experimental, o tatear (FOUCAULT, 1989, p. 69.)

Michel Foucault nasceu em Poitier, na França, em 1926, licenciou-se em filosofia em 1948. Defendeu sua tese de doutorado em 1960, na Sorbonne; foi professor do Collége de France de 1970 à 1984, ano em que veio a falecer por contrair a doença *sarcoma de kaposi,* que é transmitida via sexual ou parentética, ataca o pulmão e o tubo digestivo. Pelo fato de ser portador da Aids, seu sistema imunológico era baixo e não conseguiria resistir. Foucault marcou de modo significativo o pensamento de seus contemporâneos, não apenas no domínio da filosofia, mas também nas ciências humanas, jurídicas, ciência política, biomédica e na literatura. Foucault tem como seu primeiro trabalho o livro intitulado *Doença mental e personalidade* de 1954; escreve em 1960 sua tese secundária a *Antropologia de Kant* e publica, em 1961, a *História da loucura na idade clássica*, sua tese universitária que o qualifica como professor. Em 1963 publica *O nascimento da clínica*, e já em 1966 *As palavras e as coisas,* livro que teve grande impacto no momento intelectual francês, período dominado por Sartre e pela filosofia existencialista marxista. Neste período, Foucault ocupa uma cadeira na universidade da Tunísia como professor de filosofia. A obra *Arqueologia do saber* foi publicada em 1969, onde Foucault explica seu projeto e mostra como seus trabalhos não rejeitam a história, mas tomam para si novas maneiras de fazê-la por meio de possibilidades e acontecimentos.

Em 1971 profere a aula inaugural no *Collége de France* com o tema *A ordem do discurso*, que em seguida é transformado em livro. Publica nos anos de 1973, 1975 e 1976, respectivamente: *Eu Pierre de Rivière, que matei minha mãe, minha irmã e meu irmão*, um caso de parricídio no século XIX, o livro *Vigiar e punir*, que explica como a ontologia do presente está marcada pela questão do poder, e a *Vontade de saber,* o primeiro volume da *História da*

sexualidade; já em 1984 publica dois novos volumes da *História da sexualidade*: *o uso dos prazeres* e *o cuidado de si,* que trata da problematização da sexualidade desde a antiguidade grega e romana, um eixo ético de sua obra.

Podemos enquadrar Foucault na história da filosofia, ou melhor, na tradição filosófica como um pensador da "tradição crítica"; ele faz uma filosofia crítica do pensamento que será a análise das condições em que são formadas ou modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que estas relações são constituídas de um saber possível, a filosofia moderna, com seu início desde Descartes, que tem se ocupado sempre do problema do conhecimento, ou seja, com a questão da verdade. Foucault desprende-se desse lugar, pois não se prende em qual o caminho mais certo da verdade; trata sim de reconstruir uma verdade produzida pela história e livre de relações com o poder, quer dizer, a história traz à luz as características de um próprio regime de verdade. A verdade está centrada no discurso científico e nas instituições que o produzem. Uma das indicações tradicionais de verdade está fortemente ligada à sua permanência e consequentemente sua irredutibilidade ao acontecimento histórico. A verdade é aquilo que permanece sem sofrer alterações a quaisquer contingências.

Michel Foucault supõe que em qualquer tempo e lugar há verdade; por conseguinte, o cumprimento de certas condições que podem ser conhecidas facilmente, a procura da verdade é nada mais do que o desejo de conhecimento que estabelece sua própria verdade arbitrariamente, e este conhecimento é distinto do saber. O saber é um processo pelo qual o sujeito do conhecimento, ao invés de ser fixo, sofre uma modificação durante o percurso do exercício da atividade do conhecer, ou seja, só há conhecimento na medida em que se encontra uma relação entre o sujeito e o que ele conhece, uma forma de trama, luta singular, um duelo.

Foucault é um filósofo da geração de pensadores franceses dos anos 1960, período após o esgotamento do existencialismo, corrente filosófica que tem como seus representantes principais Jean Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty, que promovem a filosofia como fundamentalmente o estudo do ser humano, sua natureza, o sentido da existência humana e os limites de suas possibilidades. Esta ideia do sujeito pensante havia sido base do saber filosófico na modernidade. Foucault voltou sua filosofia para a história, fundiu filosofia e história de uma maneira nova.

A obra de Foucault pode ser dividida em três fases distintas. A primeira fase em que Foucault chama seus estudos históricos de arqueologia, como um procedimento de escavar verticalmente as camadas descontínuas de discursos com a finalidade de trazer à luz conceitos e práticas marginalizadas; esforço para desvelar práticas discursivas que historicamente constituem determinados objetos ou sujeitos. Esta fase caracteriza-se do início dos anos 1960 até o final dos anos 1970.

A segunda fase, chamada "genealogia", termo que Foucault denomina para seus estudos da busca da origem, e que procura a singularidade do acontecimento, trabalha a partir da diversidade e da dispersão, do acaso, dos começos e dos acidentes, sem pretensões de voltar ao tempo para restabelecer a continuidade da história. Mas tem como preocupação restituir os acontecimentos na sua singularidade, fase que se deu nos anos 1970.

Por fim, a terceira fase é a fase ética, quando Foucault se volta para a ética grega antiga; o termo que Foucault utiliza para se referir a essa fase é uma "estética da existência". Ele faz uma distinção de dois tipos de moral, uma moral greco-romana direcionada para a ética, e por meio da qual se trata de fazer de sua vida uma obra de arte; e uma moral cristã que sustenta essencialmente a ideia da obediência a um código:

> se me interessei pela Antiguidade, foi porque, por toda uma série de razões, a idéia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência (FOUCAULT, 2004, p. 290).

2 Foucault, a genealogia e a história

Foucault tem como projeto genealógico expor de uma maneira clara as relações entre o homem e a verdade, o eixo de sua pesquisa, diz Foucault:

> A história dos domínios do saber em relação com as práticas sociais, excluída a preeminência de um sujeito de conhecimento dado definitivamente é um dos primeiros eixos de pesquisa [...]. O segundo é um eixo metodológico, que poderíamos chamar de análise de discursos [...] como jogos estratégicos, de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva, como também de luta [...]. Enfim, o terceiro eixo, que vai definir, por seu encontro com os dois primeiros, o ponto de convergência em que me situo, consistiria em uma reelaboração da teoria do sujeito (FOUCAULT, 2003, p. 8-9).

A trajetória de Foucault parece definir-se como um eixo que mostra, por seu desenrolar, a natureza mesma de sua investigação. Em princípio toda sua obra constitui um conjunto de história que versa sobre objetos não muito bem definidos como a loucura, a clínica e a morte, a penalidade, o controle do corpo, relacionados entre si desde uma perspectiva muito geral. Todas elas se concentram em um domínio histórico particular e que formulam uma história que é concebida segundo um modelo da análise discursiva. A história aparece nas obras de Foucault de duas maneiras: como

objeto de descrição e como questão metodológica; o conceito de história está entrelaçado ao conceito de genealogia.

A genealogia é o período no qual Foucault faz referência às suas obras dedicadas a análise das formas de exercício do poder; a genealogia é um saber interpretativo, decifrador, que considera, antes de tudo, a fixação, as mutações dos sentidos construídos pelas relações humanas de força e a historicidade da linguagem, e Foucault as chamará de práticas sociais.

O conceito, assim como todo conhecimento, é uma invenção, uma interpretação imposta, uma convenção que permanece e se modifica no jogo das relações de força ou poder. A genealogia nesse sentido é uma filosofia histórica, política e semiótica, pois não parte de um significado *a priori*, um dado, mas busca o lugar que o significado foi inventado e imposto, em que o valor foi atribuído e como que fixado às coisas, assim também como as lutas em redor desses significados e valores. O triunfo da verdade e sua captura e dobramento por uma vontade de verdade mais forte que manifesta e se impõe na luta, para Nietzsche, um verdadeiro acontecimento histórico, e diz em sua obra chamada *Genealogia da moral* que existe “uma vontade de poder operando em todo acontecer” (NIETZSCHE, 1998, p. 67). Ora a vontade da verdade, o “saber” e poder são indissociáveis.

O procedimento genealógico opera pervertendo o objeto, desfazendo as sínteses, desmanchando, destecendo, demolindo aquilo que o homem criou e construiu em torno do vazio. A genealogia busca o começo, seja da origem ou do seu nascimento, de um sujeito, um caráter, um valor, um conceito, enfim, é sempre uma busca desestabilizadora da unidade, de identidade e da verdade; a genealogia não opera com categorias semelhantes, mas da diferença, voltando-se contra o sujeito e contra o próprio sujeito de conhecimento, aquele que busca a verdade absoluta.

Sendo assim há uma descrença no homem; a genealogia preocupa-se em mostrar o vazio de todas as identidades construídas ao longo da história por esse animal humano, desprezível, enganoso, que inventa máscaras e que não pode viver sem mentiras reconfortantes. Diz Foucault:

> Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo [...]; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos da sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos (FOUCAULT, 1989, p. 20).

Foucault faz uma análise histórica da própria formação do sujeito e a análise histórica do nascimento de certo tipo de saber, ignorando a preexistência de um sujeito de conhecimento. E para isso Foucault toma como ponto de partida um texto de Nietzsche datado de 1873, e só publicado postumamente. Diz o texto:

> Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal (NIETZSCHE *apud* FOUCAULT, 2003, p. 13).

3 A origem

O procedimento genealógico é uma pesquisa histórica da origem, pois o método histórico tradicional se preocupa em associá-la a uma necessidade fixa, ao lugar da essência, a uma forma imóvel, a uma finalidade metafísica, à perfeição, ao solo da verdade. A origem seria para Foucault o lugar da verdade, onde

está antes mesmo do conhecimento; a investigação genealógica é a de que aquilo normalmente denominado como verdade constitui efeito da vontade, “história” de verdade observada na articulação entre estratégias de poder e tecnologias de saber. A genealogia tem por objetivo assinalar a singularidade dos acontecimentos que, por sua vez, remetem ao acaso, ao erro, à discórdia, à diversidade. Ela tem por objetivo a busca de descontinuidades em que desenvolvimentos contínuos foram encontrados.

O procedimento da pesquisa da origem tem a pretensão de retirar todas as máscaras para revelar uma identidade primeira. A genealogia tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica. Segundo Foucault, “atrás das coisas há algo inteiramente diferente: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe são estranhas” (FOUCAULT, 1989, p. 18).

Para Michel Foucault há uma necessidade de a genealogia depender da história, pois assim pode conjurar a fábula da origem: “a história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas síncopes, é próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem” (FOUCAULT, 1989, p. 20).

4 A verdade

O termo verdade[13] utilizado por Michel Foucault remete ao conjunto de procedimentos que permitem pronunciar, a cada instante, uma instância suprema. Em *A verdade e as formas jurídicas*, nome dado às suas conferências realizadas na PUC do Rio de Janeiro em 1973, Foucault distingue entre duas histórias da verdade: por um lado, uma história interna da verdade, que se corrige a partir dos seus próprios princípios de regulação, e, por outro, uma história externa da verdade. A primeira finaliza-se na história das ciências, a segunda, parte de regras de jogo que em uma sociedade fazem nascer determinadas formas de subjetividade, determinados domínios de objetos, determinados tipos de saber. Foucault situando-se sob a égide de Nietzsche, o qual concebe o papel da filosofia como um trabalho de diagnóstico, e não como uma busca de uma verdade intemporal, diz:

> É aqui onde a leitura de Nietzsche foi para mim muito importante: não é suficiente fazer uma história da racionalidade, mas a história mesma da verdade. Ou seja, em lugar de perguntar a uma ciência em que medida sua história lhe aproximou da verdade ou impediu o acesso a ela, não haveria antes de dizer que a verdade consiste em uma determinada relação não é ou não tem ela mesma uma história? (FOUCAULT, 2003, p. 24).

Sobre o conceito de verdade Foucault afasta-se da concepção de filosofia moderna, como pensava Descartes, rompendo a unidade

---

[13] Foucault, situando-se sob a égide de Nietzsche, concebe a tarefa como um trabalho de diagnóstico, e não como busca de uma verdade intemporal. Mas esse trabalho de diagnóstico, também sob a égide de Nietzsche, pode ser concebido como a tarefa de levar a cabo uma história da verdade (CASTRO, 2009, p. 421).

de um sujeito[14] que realiza o movimento pela continuidade que vai do desejo de conhecer, do instinto ao saber, do corpo à verdade. Este problema do conhecimento, isto é, à questão da verdade, Foucault desloca esse lugar. Depois de Nietzsche essa questão se transformou, e não é qual é o caminho mais certo da verdade? O ponto trata de reconstituir uma verdade produzida pela história, isto é, os tipos de discurso que elas acolhem e fazem funcionar como verdadeiros, como os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos. Foucault concebe sua tarefa filosófica como um trabalho de diagnóstico, e não como a busca de uma verdade intemporal, uma tarefa de levar a cabo uma história da verdade.

> Uma história da verdade, da vontade de verdade ou das políticas de verdade: por um lado, uma história interna da verdade, de uma verdade que se corrige a partir dos seus próprios princípios de regulação: por outro, uma história externa da verdade. A primeira é a que se leva a cabo na história das ciências, a segunda, a que parte das regras de jogo que, em uma sociedade, fazem nascer determinadas formas de subjetividade, determinados domínios de objetos, determinados tipos de saber (FOUCAULT, 2008, p. 17).

A análise proposta por Michel Foucault em *A verdade e as formas jurídicas,* sobretudo na segunda conferência, em que

[14] "A afirmação de que o sujeito tem uma gênese, uma formação, uma história, e que ele não é originário, foi, sem dúvida, muito influenciado em Foucault pela leitura de Nietzsche, de Blanchot e de Klossowski, e talvez também por aquela de Lacan; ela não é indiferente à assimilação frequente do filósofo à corrente estruturalista dos anos 1960, visto que a crítica das filosofias do sujeito encontra-se também em Dumézil, em Levi-Strauss e em Althusser. O problema da subjetividade, isto é, "a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo", torna-se então o centro das análises do filósofo: se o sujeito se constrói, não é sobre o fundo de uma identidade psicológica, mas por meio de práticas que podem ser ou de conhecimento ou ainda por técnicas de si" (REVEL, 2005, p. 84-85).

pretende mostrar como a tragédia de Édipo, a que se pode ler em Sófocles, instaura um determinado tipo de relação entre poder e saber, entre poder político e conhecimento. O saber e poder são processos e lutas que, articulados às práticas sociais, como política e econômica, determinaram de certa forma o nascimento das “ciências do homem”, dando origem a um regime de produção da verdade, que para o filósofo francês trata de constituir uma nova política da verdade, desvinculado-a das formas de hegemonia no interior em que elas agem.

Para Foucault as tragédias eram onde encontramos o verdadeiro discurso, a verdade do discurso se situa no acontecimento de sua enunciação, o discurso está investido de poder e desejo:

> pronunciando por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que ditava a justiça e atribuía a cada qual sua parte. Era o discurso que, profetizando o porvir, não somente anunciava o que ia acontecer, mas contribuía para sua realização, suscitava a adesão dos homens e se tramava assim com o destino (FOUCAULT, 2008, p. 15).

A tragédia de Édipo, segundo Foucault, é o primeiro testemunho de práticas judiciárias gregas, uma história de um povo, de um soberano que ignorando certas verdades, por uma série de técnicas e procedimentos de pesquisa, descobre uma verdade que ignorava. Édipo é uma história de uma pesquisa da verdade; trata-se, consequentemente, de reconstituir uma verdade produzida pela história.

O conhecimento não é uma faculdade nem uma estrutura universal, apenas o resultado, o acontecimento, o efeito de natureza e caráter perspectivo e parcial em relação estratégica a certa situação do homem. É ao mesmo tempo generalizante e

particular, esquematizante, ignora diferenças e assimila coisas entre si, sem preocupar-se com a verdade. O conhecimento é sempre um desconhecimento da história.

Para Foucault não se trata de focalizar o sujeito como sujeito do conhecimento, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece, mas diz respeito ao fato de ver como é que o sujeito é fundado e refundado permanentemente através da história.

O lugar da história na genealogia tem como cuidado o conceito de saber e poder, e esta análise da genealogia foucaultiana se dá a partir de Édipo; não o Édipo de Freud que vinha sendo considerado como um relato, a fábula mais antiga de nosso desejo e de nosso inconsciente, e utilizada como um instrumento de limitação e coação para conter o desejo e fazê-lo entrar em uma estrutura familiar definida por nossa sociedade; nem o Édipo dos mitos de Lévi-Strauss, muito menos o de Deleuze e Guattari, o *L'Anti-edipe,* que é uma crítica feita a Freud. Foucault deixa de lado o problema mítico; o Édipo que lhe interessa é na realidade o texto de Sófocles, portanto, o discurso. Foucault tem como pretensão mostrar como a tragédia de Édipo, a que se pode ler em Sófocles, instaura um determinado tipo de relação entre poder e saber, entre poder político e conhecimento. Para Foucault, Édipo não existe, o que existe é apenas o texto de Sófocles, e deste modo que o discurso de Sófocles em questão é um discurso literário. Foucault não está interessado nas características taxonômicas de um discurso, se esse discurso é filosófico, fictício, conto, romance, teatro, científico, ou se é um discurso mítico; o que está em jogo é observar o discurso em seu exercício, em suas emergências de acontecimento.

Neste sentido Foucault analisa um dado discurso, mediante

a identificação de possíveis relações com outros discursos e com práticas e instituições sociais, sobretudo as chamadas práticas jurídicas.

A tragédia de Édipo é um procedimento de pesquisa da verdade que obedece exatamente às práticas judiciárias gregas dessa época. Por esta razão, o primeiro problema que se coloca é o de saber o que era na Grécia a pesquisa judiciária da verdade.

11- EXTRATOS

A tragédia de Édipo é fundamentalmente o primeiro testemunho que temos das práticas judiciárias gregas. Como todo mundo sabe, trata-se de uma história em que pessoas — um soberano, um povo — ignorando uma certa verdade, conseguem, por uma série de técnicas de que falaremos, descobrir uma verdade que coloca em questão a própria soberania do soberano. A tragédia de Édipo é, portanto, a história de uma pesquisa da verdade; é um procedimento de pesquisa da verdade que obedece exatamente às práticas judiciárias gregas dessa época. Por esta razão o primeiro problema que se coloca é o de saber o que era na Grécia arcaica a pesquisa judiciária da verdade (FOUCAULT, 2003, p.31).
Parece-me que esse mecanismo da verdade obedece inicialmente a uma lei, uma espécie de pura forma, que poderíamos chamar de lei das metades. É por metades que se ajustam e se encaixam que a descoberta da verdade procede em Édipo. Édipo manda consultar o deus de Delfos, o rei Apolo. A resposta de Apolo, quando a examinamos em detalhe, é dada em duas partes. Apolo começa por dizer: “o país está atingido por uma conspurcação”. A essa primeira resposta falta, de certa forma, uma metade: há uma conspurcação, mas quem conspurcou, ou o que conspurcou? Portanto, há necessidade de se fazer uma segunda pergunta e Édipo força Creonte a dar a segunda resposta, perguntando a que é devida a conspurcação. A segunda metade aparece: o que causou

a conspurcação foi um assassinato. Mas quem diz assassinato diz duas coisas. Diz quem foi assassinado e o assassino. Pergunta-se a Apolo: "quem foi assassinado?" A resposta é: Laio, o antigo rei. Pergunta-se: "quem assassinou?" Nesse momento o rei Apolo se recusa a responder e, como diz Édipo, não se pode forçar a verdade dos deuses. Fica, portanto, faltando uma metade. À conspurcação correspondia a metade do assassinato. Ao assassinato correspondia a primeira metade: "Quem foi assassinado". Mas falta a segunda metade: o nome do assassino. Para saber o nome do assassino, vai ser preciso apelar para alguma coisa, para alguém, já que não se pode forçar a vontade dos deuses. Este outro, o duplo de Apolo, seu duplo humano, sua sombra mortal é o adivinho Tirésias que, como Apolo, é alguém divino, [...] o divino adivinho. Ele está muito próximo de Apoio, também é chamado rei, [...] mas é perecível, enquanto Apolo é imortal; e sobretudo ele é cego, está mergulhado na noite, enquanto Apolo é o deus do Sol. Ele é a metade de sombra da verdade divina, o duplo que o deus luz projeta em negro sobre a superfície da Terra. É esta metade que se vai interrogar. E Tirésias responde a Édipo dizendo: "Foste tu quem matou Laio" (FOUCAULT, 2003, p.34-35).

Temos toda a verdade, mas na forma prescritiva e profética que é característica ao mesmo tempo do oráculo e do adivinho. A esta verdade que, de certa forma é completa, total, em que tudo foi dito falta, entretanto alguma coisa que é a dimensão do presente, da atualidade, da designação de alguém. Falta o testemunho do que realmente se passou. Curiosamente, toda esta velha história é formulada pelo adivinho e pelo deus na forma do futuro. Precisamos agora do presente e do testemunho do passado: testemunho presente do que realmente aconteceu (FOUCAULT, 2003, p. 35).

O primeiro é dado espontaneamente e inadvertidamente por Jocasta ao dizer:

"Vês bem que não foste tu, Édipo, quem matou Laio, contrariamente ao que diz o adivinho. A melhor prova disto é que Laio foi morto por vários homens no entroncamento de três caminhos". A este

testemunho vai responder a inquietude já quase a certeza, de Édipo: “Matar um homem no entroncamento de três caminhos é exatamente o que eu fiz; eu me lembro que ao chegar a Tebas matei alguém no entroncamento de três caminhos”. Assim, pelo jogo dessas duas metades que se completam, a lembrança de Jocasta e a lembrança de Édipo, temos esta verdade quase completa a verdade do assassinato de Laio. Quase completa pois falta ainda um pequeno fragmento: o de saber se ele foi morto por um só ou por vários, o que aliás não é resolvido na peça (FOUCAULT, 2003, p.36).

Vemos que falta ainda a última certeza, pois Jocasta não está presente para atestar que foi ela quem deu a criança ao escravo. Mas, excetuando esta pequena dificuldade, agora o ciclo está completo. Sabemos que Édipo era filho de Laio e Jocasta; que ele foi dado a Políbio; que foi ele, pensando ser filho de Políbio e voltando, para escapar da profecia, a Tebas, que ele não sabia que era sua pátria, que matou, no entroncamento de três caminhos, o rei Laio, seu verdadeiro pai. O ciclo está fechado. Ele se fechou por uma série de encaixes de metades que se ajustam umas às outras. Como se toda esta longa e complexa história da criança ao mesmo tempo exilada e fugindo da profecia, exilada por causa da profecia, tivesse sido quebrada em dois, e em seguida, cada fragmento partido de novo em dois, e todos esses fragmentos repartidos em mãos diferentes. Foi preciso esta reunião do deus e do seu profeta, de Jocasta e de Édipo, do escravo de Corinto e do escravo do Citerão para que todas estas metades e metades de metades viessem ajustar-se umas às outras, adaptar-se, encaixar-se e reconstituir o perfil total da história (FOUCAULT, 2003, p. 37).

E quando, no fim da peça, a verdade vai ser descoberta, quando o escravo de Corinto diz a Édipo: “Não te inquietes, não és o filho de Políbio”, Édipo não pensará que não sendo filho de Políbio, poderá ser filho de um outro e talvez de Laio. Ele diz: “Disse isso para me envergonhar, para fazer o povo acreditar que eu sou filho de um escravo; mas mesmo que eu seja filho de um escravo, isto não me impedirá de exercer o poder; eu sou um rei como

os outros". Ainda aqui é do poder que se trata. É como chefe de justiça, como soberano, que Édipo, nesse momento, convocará a última testemunha: o escravo do Citerão. É como soberano que ele, ameaçando-o de tortura, lhe arrancará a verdade. E quando a verdade é arrancada, quando se sabe quem era Édipo e o que fez — assassinato do pai, incesto com a mãe — que diz o povo de Tebas? "Nós te chamávamos nosso rei". Isto significando que o povo de Tebas, ao mesmo tempo em que reconhece em Édipo quem foi seu rei, pelo uso do imperfeito — chamávamos — o declara agora destituído da realeza (FOUCAULT, 2003, p. 42-43).

Édipo é aquele que, após ter conhecido a miséria, conheceu a glória, aquele que se tornou rei após ter sido herói. [...] Édipo é aquele que não dá importância às leis e que as substitui por suas vontades e suas ordens [...]. Édipo representa na peça de Sófocles um certo tipo do que eu chamaria de saber-e-poder, poder-e-saber.[...] Édipo é no fim da peça, um personagem supérfluo. Isto na medida em que este saber tirânico, este saber de quem quer ver com seus próprios olhos sem escutar nem os deuses nem os homens, [...] Édipo em seu poder solitário se tornou inútil, [...] Édipo foi que, por saber demais, nada sabia. A partir desse momento, Édipo vai funcionar como o homem do poder, cego, que não sabia e não sabia porque poderia demais. Assim, enquanto o poder é taxado de ignorância, inconsciência, esquecimento, obscuridade, haverá por um lado, o adivinho e o filósofo em comunicação com a verdade, verdades eternas, dos deuses ou do espírito e, por outro lado, o povo que, sem nada deter do poder, possui em si a lembrança ou pode ainda dar testemunho da verdade. Assim, para além de um poder que se tornou monumentalmente cego como Édipo, há os pastores, que se lembram e os adivinhos que dizem a verdade (FOUCAULT, 2003, p. 46-48).

A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos. [...] A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência. Ela deve construir seus "monumentos ciclópicos" não a

golpes de “grandes erros benfazejos”, mas de “pequenas verdades inaparentes estabelecidas por um método severo”. Em suma, uma certa obstinação na erudição. A genealogia não se opõe à história como a visão altiva e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista: ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da “origem” e não deixa, na sua tagarelice, de desconhecê-la; ela estaria nesta articulação inevitavelmente perdida onde a verdade das coisas se liga a uma verdade do discurso que logo a obscurece, e a perde. Nova crueldade da história que coage a inverter a relação e a abandonar a busca “adolescente”: atrás da verdade sempre recente. [...] comedida, existe a proliferação milenar dos erros. Mas não acreditemos mais “que a verdade permaneça verdadeira quando se lhe arranca o véu; já vivemos bastante para crer nisto”. A verdade, espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque o longo cozimento da história a tornou inalterável. E além disto a questão da verdade, o direito que ela se dá de refutar o erro de se opor à aparência, a maneira pela qual alternadamente ela foi acessível aos sábios, depois reservada apenas aos homens de piedade, em seguida retirada para um mundo fora de alcance, onde desempenhou ao mesmo tempo o papel de consolação e de imperativo, rejeitada enfim como idéia inútil, supérflua, por toda parte contradita – tudo isto não é uma história, a história de um erro que tem o nome de verdade? A verdade e seu reino originário tiveram sua história na história. Mal saímos dela, “na hora da sombra mais curta” quando a luz não parece mais vir do fundo do céu e dos primeiros momentos do dia. Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua “origem”, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las lá onde elas estão, escavando os *basfond;* deixar-lhes o tempo de elevar-

se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda. O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades; da mesma forma que é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas síncopes, é o próprio corpo do devir. E preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem (FOUCAULT, 1989, p. 18 -19).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Na perspectiva de Michel Foucault, quais as características da verdade como produção histórica?

2) Como se articulam a origem e a história?

3) O que Foucault pensa sobre a origem e a invenção de verdade?

4) Em que consiste a análise genealógica?

5) Que é o discurso para Foucault?

6) O que Foucault entende por verdade?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

BILLOUET, Pierre. *Foucault*. São Paulo: Estação da Liberdade, 2003.

CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2005.

DREYFUS, H L.; RABINOW, P. *Michel Foucault:* uma trajetória filosófica. 2. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1989.

______. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau editora, 2003.

______. Uma estética da existência. *In:* MOTTA, M. (Org.). *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c. v. 5, p. 288-293. (Coleção Ditos & Escritos).

______. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 2008.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3. ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

MUCHAIL, S.T. *Foucault simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004.

NIETZSCHE. F. *Genealogia da moral.* São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

______. *Sobre verdade e mentira.* São Paulo: Hedra, 2008.

OKSALA, Johanna. *Como ler Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

RAJCHMAN, J. *Foucault:* a liberdade da filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

REVEL, Judith. *Foucault:* conceitos essenciais. São Carlos: Claraluz, 2005.

SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

VEYNE. Paul. *Foucault:* seu pensamento, sua pessoa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

O CINEMA PENSADO POR MEIO DO CONCEITO DE IMAGEM-MOVIMENTO SEGUNDO A FILOSOFIA DE GILLES DELEUZE

Adriano Borges Oliveira[15]

1- COMENTÁRIO

1 Sobre o cinema e a filosofia

Quando aconteceu a primeira seção pública de cinema em 28 de dezembro de 1895 em Paris, que foi promovida pelos precursores dos documentários cinematográficos, Irmãos Lumière, um mágico teatral chamado Georges Méliès, impressionado com a novidade e motivado em usar a técnica de reprodução de imagens em suas apresentações, chegou para conversar com um deles querendo informações de como poderia ter um aparelho destes que captava as imagens em movimento. Mas para desanimar Méliès, Lumière logo esclareceu que tal aparelho chamado "cinematógrafo" não tinha nenhum futuro como espetáculo ou forma artística, sendo que não passava de um equipamento científico de reprodução de movimento, e só teria serventia para pesquisas, havendo impressionado só pelo frescor que tinha de novidade.

[15] Aluno/Estagiário integrado ao projeto em seu segundo ano de desenvolvimento em substituição ao Aluno/Estagiário Alessandro Rodrigues dos Santos que havia feito a defesa de sua monografia e teve de ser desligado antes do término dos trabalhos.

É neste viés do pessimismo ante o cinema que o filósofo Henri Bergson que viveu na época que o cinema se iniciou enxergava esta “arte”, criticando o movimento que dava corpo ao cinema, como movimento ilusório. Ao passo que o filósofo predecessor de Bergson, o também francês Gilles Deleuze, apaixonado por cinema, e que admirava o pensamento de Bergson, presenciando o exorbitante crescimento desta forma artística, sentiu necessidade de encontrar uma justificativa para o cinema tendo a capacidade de produzir um movimento verdadeiro, e não só isso, de considerar também o cinema como uma forma de pensamento.

2 Comentário sobre Gilles Deleuze

Antes de elucidar sobre como o cinema pode ser pensado por meio do conceito de imagem-movimento, e qual o significado de tal conceito que faz uma relação entre filosofia e cinema, será conveniente primeiro salientar brevemente como é na prática o modo de fazer filosofia do pensador francês Gilles Deleuze (1925-1995), o que será fundamental para criarmos uma espécie de familiaridade antecipada com o pensamento do filósofo. Pois bem, para Deleuze a filosofia é criação, tal como as questões ligadas ao pensamento como a arte e a ciência, mas ao contrário da arte que produz sensações e da ciência que produz funções, a filosofia produz conceitos.

Até então esta definição pode não trazer novidades, já que é clássico este sentido filosófico de resolver problemas e construir significados mediante a reflexão, e como consequência as criações de conceitos filosóficos serviriam como ferramentas para tal. Mas no que cabe ao pensamento de Deleuze, ele é um pensador

que cria sua filosofia partindo de conceitos oriundos da filosofia de outros pensadores, portanto podemos dizer que a criação de conceitos aqui cabe tanto como uma autorreferência para assuntos procedentes, como acaba também sendo referência para outros filósofos procedentes.

No caso do cinema, para ser conceituado como uma forma de pensamento, Deleuze vai mais além do que dar uma classificação estética. No primeiro capítulo da obra *A Imagem-movimento,* ele faz uma investigação árida e puramente filosófica pelas estruturas compositivas do cinema, mais precisamente no que condiz aos conceitos de imagem e movimento. Ou seja, apesar de ser uma tese filosófica sobre uma forma de se fazer arte que é o cinema, aqui o juízo de gosto estético fica em segundo plano, pois o conceito de imagem-movimento será construído tomando como base um período cinematográfico como um todo, que se dá sob o cinema clássico em seus primórdios - final do século XIV e começo do século XX - com os primeiros curtas-metragens de ficção. Portanto, remotas vezes obras específicas são usadas como referência, e são apenas colocados como exemplos de definição de movimento no cinema, o que não deixa de ser curioso. Mas isso só reforça a ideia de que a intenção de Deleuze em *A imagem-movimento* era obter uma filosofia do cinema em tal período cinematográfico como um todo.

3 A imagem e movimento

Para poder relacionar a filosofia com o cinema, Deleuze busca fazer uma investigação filosófica sob dois conceitos que surgem como importantes estruturas que compõem o cinema. Mas antes

de elucidar de que maneira isso acontece é conveniente retomar os significados gerais de tais conceitos e fazer uma relação entre eles. Ao pensarmos sobre os termos “imagem” e “movimento”, de forma conjunta, mesmo sem nenhuma investigação aguçada, provavelmente logo notamos a ideia de cinema como relação entre os dois conceitos, pois nesse caso buscaríamos o significado de imagem como uma representação de alguém ou algo, e do movimento como efeito de mover ou mover-se. Mas para aguçar esses termos e se pensar filosoficamente o cinema, retomamos a maneira na qual Deleuze faz sua filosofia, a de buscar conceitos oriundos de outros filósofos para formar sua própria ideia ou tese, e o escolhido aqui é o filósofo francês Henri Bergson. Não à toa que o primeiro capítulo da obra de Deleuze *A imagem-movimento* intitula-se “*Teses sobre o movimento. Primeiro comentário de Bergson*” e, antes de tudo, Deleuze já parte para a análise e compreensão das teses sobre o movimento de Bergson que são conceitos já filosoficamente produzidos, como ponto de partida para elaborar o seu próprio conceito, chamado justamente de *imagem-movimento*.

Portanto, convém dizer que o foco aqui é exatamente o exame de Deleuze sobre as teses bergsonianas para poder falar sobre filosofia e cinema, e não um estudo mais detalhado sobre a filosofia de Bergson. Pois bem, as distinções que Deleuze faz sobre as teses do movimento em Bergson são três, sendo a primeira introdutória para as outras duas, e é a partir dela que tanto Bergson quanto Deleuze começam a falar sobre movimento cinematográfico. Mas será conveniente também um breve estudo sobre as outras duas, pois Deleuze vai construir sua tese conforme distingue as três teses.

Discuta-se sobre o movimento, pois é tratando dele primeiro que Deleuze começa a pensar o cinema, tendo a necessidade de se

haver o movimento captado em um filme de maneira autêntica, esse sentido aqui sobre legitimidade será justificado mais adiante e fará sentido após a primeira distinção sobre o movimento. Pois bem, a primeira tese de Bergson sobre o movimento é a mais importante por se mostrar introdutória para as outras duas, ela se mostra como um "ato de percorrer indivisível", como consta em *A imagem-movimento,* e que segundo Deleuze se refere em não confundir o movimento com o espaço percorrido pelo móvel, sendo que o espaço percorrido, a trajetória que o móvel fez, é passado; já o movimento é presente, é o estar se movimentando, e só pode ser dividido ao se tornar outro movimento ou mudando sua natureza. Portanto, o espaço percorrido é homogênico, já o movimento é heterogêneo; portanto, o movimento não pode se reconstituir no espaço visto que mesmo multiplicando os cortes imóveis, isso faria o tempo decalcar sobre o espaço, e o tempo iria se espacializar.

Segundo Bergson, o cinema irá produzir esse movimento não legítimo de forma que o movimento é reconstituído mediante várias fotografias por segundo em fileiras ordenadas de forma temporal (em linguagem cinematográfica esse efeito pode ser chamado de corte instantâneo), logo é a soma de uma reconstituição do movimento por meio de posições no espaço (que como já vimos, este tipo do movimento era refutado por Bergson por se confundir com o próprio espaço) com instantes no tempo pelos cortes fotográficos. Bergson batizaria essa fórmula em 1907 no livro *A evolução criadora* com o nome de ilusão cinematográfica.

É por meio dessa ideia de movimento não legítimo que faria com que Bergson fosse um crítico em relação ao cinema, já que a reconstituição do movimento cinemtográfico com cortes imóveis deixa escapar o movimento real com sua duração concreta, e, assim, o cinema não passaria de mera ilusão. Nesse sentido nós

poderíamos encarar o movimento cinematográfico como diz o filósofo argentino Adrián Cangi (*Imagens da imanência;* escritos em memória de Henri Bergson) sobre esta crítica bergsoniana, no qual o movimento no cinema seria uma sombra como se fosse projetada no fundo de uma caverna platônica, fazendo uma ligação direta com o que Platão já dizia muito antes em sua *Alegoria da Caverna,* na qual alguns escravos presos em uma caverna, só viam as sombras do mundo real que uma fogueira refletia na parede, ou seja, segundo a crítica bergsoniana, o movimento cinematográfico também não passa mais de que reflexos ilusórios do que seria a verdadeira realidade, sendo sua produção artificial.

Feita esta definição de movimento e conseguinte a crítica, surgem agora várias dúvidas. Mas então por que Deleuze escolheria Bergson para falar de cinema? Como o pensamento crítico bergsoniano sobre o movimento cinematográfico é tão fundamental para Deleuze pensar sobre o movimento como algo verdadeiro no cinema? Não seria isso um equívoco e então entraríamos aqui em uma situação ambígua? Antes de procurarmos as respostas podemos questionar ainda como é curioso que Bergson dê um título tão moderno pela época como "cinematográfico" a ilusão do movimento, que se mostra muito mais antiga, e pode ser taxada até como o mito das cavernas em tempos modernos. Agora para elucidar as ideias de como Deleuze pode resolver esses problemas, veremos uma citação sua do livro *Imagem-movimento:*

> A reprodução da ilusão não é também, de certo modo, sua correção? A partir da artificialidade dos meios pode-se concluir a artificialidade do resultado? O cinema opera por meio de fotogramas, isto é, de cortes imóveis, vinte e quatro imagens/segundo, mas o que ele nos oferece não é o fotograma, mas uma imagem média a qual o movimento não se acrescenta (DELEUZE, 1985, p. 7).

O que podemos dizer é que Bergson prolongou sua tese até onde realmente sua tese poderia ir, já que esta era ainda contemporânea com o cinema dos irmãos Lumière, (a tese *Matéria e memória,* de Bergson, é de 1886, os irmãos Lumière eram uns dos pioneiros do cinema, em 1885), portanto, não havia ainda uma montagem mais detalhada, separação da câmera e do projetor, nem ao menos a mobilidade da câmera, pode-se dizer que Bergson não estava preparado ainda ao que estava por vir, e sua crítica se dava apenas a um cinema mais primitivo, ou seja, ao princípio do cinema.

Segundo Paulo Roberto Machado, como consta em seu livro, *Deleuze, a arte e a filosofia,* o movimento é reproduzido pelo cinema de forma artificial, por meio de uma decomposição, de uma recomposição artificial, mas o movimento apresentado, o movimento tal como aparece ao espectador, tal como é percebido ao espectador, não é artificial. Portanto, os meios de reprodução são artificiais, mas não o resultado, ou seja, o movimento que se mostra na tela chega ao espectador de modo legítimo, assim o movimento não se acrescenta na imagem, mas é encontrado em cada imagem. É essa percepção natural do espectador para com a obra cinematográfica que apreende a imagem como movimento, e é exatamente isso que Deleuze quer dizer quando se fala em imagem-movimento, mostrando como a imagem e o movimento fazem uma fusão em um só conceito, o que torna uma oposição ao pensamento bergsoniano.

A segunda tese de Bergson sobre o movimento, encontrada na obra *A evolução criadora* distinguida por Deleuze no capítulo 2 de *A imagem-movimento,* é uma definição de movimento que se transforma conforme o tempo, distinguindo-se assim de forma histórica. Ela tem início na antiguidade clássica com a

física de Aristóteles, na qual se remete aos instantes essenciais do movimento de um corpo. Para exemplificar, imaginamos um corpo caindo e buscamos o que é essencial em tal movimento, e no caso da física aristotélica poderíamos dizer em relação da altura, se é baixo ou alto, se o deslocamento é feito por forma espontânea ou de forma forçada, e se o objeto foi lançado do espaço ou em queda livre. Esse sentido de buscar a essência, que é parte da física aristotélica, vai em direção de buscar as verdades que importam nas coisas, assimilando-se com sua teoria do conhecimento, assim se perguntarmos, o que é essencial em um ser humano? podemos dizer que todos os seres humanos pensam, e que é algo que vale para todos os seres humanos, portanto, as questões que cabem para todo tipo de movimento nesse sentido de definição da antiguidade clássica sobre o movimento tem a mesma valia. Já a ciência moderna retoma o estudo sobre o movimento, mas de forma diferente a que Aristóteles pensava. Aqui o movimento não mais se remete em momentos especiais, mas em qualquer instante de sua trajetória. Só que é importante salientar que todo movimento ainda tem seus instantes, mas o que na antiguidade era tratado como "pose" a ciência considera como "corte", como, para Galileu, em que não havia um momento que fosse essencial em um movimento, no caso de se estudar um corpo caindo; é necessário considerar como importante todos os momentos de sua trajetória.

Podemos dizer que a diferença que acontece entre a filosofia antiga e a ciência moderna, nesta questão do movimento, é uma diferença de grau, pois apesar de questionar a especialidade dos movimentos, ambos pensamentos consideram cada momento do movimento como imobilidades, ou seja, cada movimento tem seus momentos. Neste sentido, Bergson critica o cinema como um sistema que reproduz o movimento em função de um instante

qualquer, escolhido apenas de modo a passar a impressão de continuidade, como em um filme no qual se passa de uma cena para outra, e para isso nota-se a repetição de fotogramas. Sendo que nesse sentido do movimento partir de um instante qualquer, o cinema faz parte desta linhagem moderna sobre os estudos do movimento. Portanto, Bergson aqui continua se mostrando um crítico do cinema, e, para elucidar melhor essa ideia, vamos novamente nos reportar as palavras de Deleuze:

> Pois se é necessário reportar o movimento à um instante qualquer para poder analisá-lo, não se percebia o interesse de uma síntese ou de uma reconstituição fundada no mesmo princípio, a não ser um vago interesse de confirmação. Esta é a razão pela qual nem Marey nem Lumière confiavam muito na invenção no cinema (DELEUZE, 1985, p. 15).

Podemos dizer que seguindo esse princípio sobre o movimento, Bergson seria levado a um pessimismo diante do futuro do cinema como potencial artístico ou como qualquer coisa, pois nesse sentido não se via interesse em um sistema que apenas reproduz um movimento ilusório a partir de um instante qualquer, como também não haveria cabimento analisar algo assim. Da mesma maneira também se demonstrava um crítico da ciência moderna, e defendia a ideia de que a ciência tem uma necessidade de um novo tipo de filosofia, no qual fosse capaz de pensar o tempo como duração, como produção de algo novo, tratando-se de arte e cinema, Deleuze refere que Bergson tem a necessidade de um novo tipo de arte que faça exatamente o que se espera da filosofia nesse sentido de tempo e duração. Com esse problema, Deleuze vê a importância de se reportar a uma terceira tese bergsoniana sobre o movimento.

4 A terceira tese Bergsoniana e a justificação de Deleuze

Nesta terceira tese Bergson não demonstra nenhuma ênfase ao cinema, mas ela vai ser importante para Deleuze, pois é por meio dela que conceitos filosóficos serão remetidos em ênfases cinematográficas, como veremos adiante. A tese refere que o movimento é um corte móvel da duração de um todo, percebe-se assim que agora o movimento está em um espaço que tem uma duração, que se tem um todo, sendo uma mudança na posição do espaço e sendo que quando se tem uma mudança no espaço, haverá uma mudança no todo. Para compreendermos melhor esta relação do movimento com o todo vamos nos utilizar do seguinte exemplo de Deleuze:

> Se considero partes ou lugares abstratamente, A e B, não compreendo o movimento que vai de um a outro. Mas estou em A, faminto, e em B existe alimento. Quando atingi B e comi, o que mudou não foi apenas meu estado, mas o estado do todo que compreendia B, A e tudo o que havia entre os dois (DELEUZE, 1985, p 14).

Portanto, podemos dizer que o todo não é fechado, é aberto, já que a tendência do movimento é mudar, fazendo sempre algo de novo. A mudança que o movimento como um corte móvel implica é uma mudança qualitativa, e exprime uma duração como realidade mental ou espiritual. Esta definição metafísica faz sentido ao buscarmos qual é o significado do todo, que pode ser concebido como relação, pois a relação não é uma propriedade dos objetos, ela é sempre exterior aos seus termos.

Os objetos aqui são concebidos como cortes imóveis, mas o movimento que estabelece entre eles modifica suas posições

respectivas, exprimindo a mudança do todo em relação aos objetos. Tendo essas definições bergsonianas de movimento todo e objeto, Deleuze as utiliza ao seu favor para relacionar com quesitos cinematográficos fundamentais, que são o enquadramento, o plano e a montagem. O enquadramento surge como o foco imóvel de um ambiente ou dos objetos em favorecimento do movimento, o plano como favorecimento do movimento, e a montagem que determina o todo, ou seja, a relação entre todos os fatores.

Portanto, parece claro que já na distinção da primeira tese sobre o movimento, Deleuze constrói seus argumentos em uma espécie de revitalização dos conceitos filosóficos de Bergson, adaptados para uma condição cinematográfica não muito distante. E é desta maneira que Deleuze usa de argumentos filosóficos, que são justamente as teses sobre o movimento de Bergson, para pensar filosoficamente o cinema por meio do movimento e chegar no conceito de imagem-movimento.

11- EXTRATOS

Mas minha principal maneira de me safar nessa época foi concebendo a história da filosofia como uma espécie de enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu e, no entanto, seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizes, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer. Meu livro sobre Bergson [Bergsonismo] me parece exemplar nesse gênero. E hoje tem gente que morre de rir acusando-me por eu ter escrito até sobre Bergson.

É que eles não conhecem o suficiente de história. Não sabem o tanto de ódio que Bergson no início pôde concentrar na Universidade francesa, e como ele serviu – querendo ou não, pouco importa – para aglutinar todo tipo de loucos e marginais, mundanos ou não (DELEUZE, 1992, p. 14).

Os grandes autores de cinema nos pareceram confrontáveis não apenas com pintores, arquitetos, músicos, mas também com pensadores. Eles pensam com imagens-movimento e com imagens tempo, em vez de conceitos. A enorme proporção de nulidade na produção cinematográfica não constitui uma objeção: ela não é pior que em outros setores, embora tenha conseqüências econômicas e industriais incomparáveis. Os grandes autores de cinema são, assim, apenas mais vulneráveis; é infinitamente mais fácil impedi-los de realizar sua obra. A história do cinema é um vasto martirológio. O cinema não deixa, por isso, de fazer parte da história da arte e do pensamento, sob as formas autônomas insubstituíveis que esses autores foram capazes de inventar e, apesar de tudo, de fazer passar (DELEUZE, 1985, prólogo).

Bergson sabia mais que qualquer outro, ele que havia transformado a filosofia ao colocar a questão do "novo" em vez da questão da eternidade (como a produção e a aparição de algo novo são possíveis?). Ele dizia, por exemplo, que a novidade da vida não podia aparecer em seus primórdios, porque no início a vida era forçada a imitar a matéria... Não é a mesma coisa para o cinema? Em seus primórdios o cinema não é forçado a imitar a percepção natural? E, melhor ainda, qual era a situação do cinema no princípio? De um lado, a câmera era fixa, o plano era, portanto, espacial e formalmente imóvel; de outro, o aparelho de filmagem era confundido com o aparelho de projeção, dotado de um tempo uniforme abstrato (DELEUZE, 1985, p. 7).

Quando nos indagamos sobre a pré-história do cinema somos às vezes levados a considerações confusas, porque não sabemos até onde remonta, nem como definir a linhagem tecnológica que o caracteriza. É sempre possível, então, invocar as sombras chinesas ou os mais arcaicos sistemas de projeção (DELEUZE, 1985, p. 9).

E se era necessário reportar o movimento ao instante qualquer para poder analisá-lo, não se percebia o interesse de uma síntese ou de uma reconstituição fundada no mesmo princípio, a não ser um vago interesse de confirmação. Esta é a razão pela qual nem Marey nem Lumière confiavam muito na invenção do cinema. Teria ele pelo menos um interesse artístico? Aparentemente nem isso, pois a arte parecia preservar os direitos de uma síntese mais elevada do movimento, e continuar ligada as poses e formas que a ciência repudiara. Encontramo-nos no próprio coração da situação ambígua do cinema enquanto "arte industrial": não era nem uma arte nem uma ciência (DELEUZE, 1985, p. 13).

Apesar de se deter em pleno curso, a segunda tese de Bergson possibilita um ponto de vista sobre o cinema, que não seria mais o aparelho aperfeiçoado da mais velha ilusão, mas, ao contrário, o órgão da nova (DELEUZE, 1985, p. 18).

Qual é o conteúdo da filosofia? Muito simples: a filosofia é uma disciplina tão criativa, tão inventiva quanto qualquer outra disciplina, e ela consiste em criar ou inventar conceitos. E os conceitos não existem prontos e acabados numa espécie de céu em que aguardariam que uma filosofia os apanhasse. Os conceitos, é preciso fabricá-los. É claro que os conceitos não se fabricam assim, num piscar de olhos. Não nos dizemos, um belo dia: "Ei, vou inventar um conceito!", assim como um pintor não se diz: "Ei, vou pintar um quadro!", ou um cineasta: "Ei, vou fazer um filme!". É preciso que haja uma necessidade, tanto em filosofia quanto nas outras áreas, do contrário não há nada. Um criador não é um ser que trabalha pelo prazer. Um criador só faz aquilo de que tem absoluta necessidade. Essa necessidade — que é uma coisa bastante complexa, caso ela exista — faz com que um filósofo (aqui pelo menos eu sei do que ele se ocupa) se proponha a inventar, a criar conceitos, e não a ocupar-se em refletir, mesmo sobre o cinema (DELEUZE, 1987, p. 2).

Se fabricamos um bloco de movimento/duração, é possível que façamos cinema. Não se trata de invocar uma história ou de recusá-la. Tudo tem uma história. A filosofia também conta histórias.

Histórias com conceitos. O cinema conta histórias com blocos de movimento/duração. A pintura inventa um tipo totalmente diverso de bloco. Não são nem blocos de conceitos, nem blocos de movimento/duração, mas blocos de linhas/cores. A música inventa um outro tipo de bloco, também todo peculiar. Ao lado de tudo isso, a ciência não é menos criadora. Eu não vejo tantas oposições entre as ciências e as artes (DELEUZE, 1987, p. 3).

Um grande filósofo é aquele que cria novos conceitos: esses conceitos ultrapassam as dualidades do pensamento ordinário e, ao mesmo tempo, dão às coisas uma verdade nova, uma distribuição nova, um recorte extraordinário. O nome de Bergson permanece ligado às noções de *duração, memória, impulso vital, intuição*. Sua influência e seu gênio se avaliam graças à maneira pela qual tais conceitos se impuseram, foram utilizados, entraram e permaneceram no mundo filosófico. Desde *Os dados imediatos,* o conceito original de duração estava formado; em *Matéria e memória,* um conceito de memória; em *A evolução criadora,* o de impulso vital. A relação das três noções vizinhas deve indicar-nos o desenvolvimento e o progresso da filosofia bergsoniana. Qual é, pois, essa relação? (DELEUZE, 1966, p. 125).

Não há conceito simples. Todo conceito tem componentes, e se define por eles. Tem portanto uma cifra. É uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual. Não há conceito de um só componente: mesmo o primeiro conceito, aquele pelo qual uma filosofia "começa", possui vários componentes, já que não é evidente que a filosofia deva ter um começo e que, se ela determina um, deve acrescentar-lhe um ponto de vista ou uma razão. Descartes, Hegel, Feuerbach não somente não começam pelo mesmo conceito, como não têm o mesmo conceito de começo. Todo conceito é ao menos duplo, ou triplo, etc. Também não há conceito que tenha todos os componentes, já que seja um puro e simples caos: mesmo os pretensos universais, como conceitos últimos, devem sair do caos circunscrevendo um universo que os explica (contemplação, reflexão, comunicação...). Todo conceito tem um contorno irregular, definido pela cifra de seus componentes.

É por isso que, de Platão a Bergson, encontramos a idéia de que o conceito é questão de articulação, corte e superposição. É um todo, porque totaliza seus componentes, mas um todo fragmentário. É apenas sob essa condição que pode sair do caos mental, que não cessa de espreitá-lo, de aderir a ele, para reabsorvê-lo (DELEUZE, 1991, p. 7).

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) Qual o motivo do pessimismo de Bergson em relação ao futuro do cinema?

2) O que levou a Deleuze ter escolhido a filosofia de Bergson como partida para a formulação de sua própria filosofia sobre o cinema?

3) Como Deleuze resolve o problema da ilegitimidade do movimento cinematográfico deixado por Bergson?

4) Deleuze busca na filosofia bergsoniana a concepção do movimento na ciência moderna para fazer uma relação com o movimento cinematográfico. Como Deleuze faz isso?

5) O que Deleuze quer dizer quando se refere ao conceito imagem-movimento?

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

______. A *evolução criadora*, Trad de P. E. Duarte, Lisboa, 2001.

DELEUZE, G. *Cinema, a imagem-movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

______. *A Imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

______. *Ato de criação*. São Paulo: Folha de São Paulo, 1999a.

______. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999b.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 1993.

MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

OMAR, Walter. *Imagens da imanência;* escritos em memória de Henri Bergson. Belo Horizonete: Autêntica, 2007.

VASCONCELLOS. Jorge. *Deleuze e o cinema*. Rio de Janeiro: Editora Ciência Moderna, 2006.

ANOMALIA, CRISE E REVOLUÇÃO CIENTÍFICA EM THOMAS KUHN

Caio César Malassise Luiz[16]

1- COMENTÁRIO

1 Sobre crises e o surgimento de Teorias Científicas

Thomas Samuel Kuhn foi um filósofo da ciência americano, de formação em Física pela Universidade de Harvard. A partir de uma oportunidade de ingresso como Junior *Fellow da Society of Fellows* da Universidade de Harvad, pôde desfrutar de três anos de liberdade acadêmica, onde se aprofundou em estudos sobre história e filosofia da ciência, antes estudados por Kuhn apenas como uma espécie de hobby. Esse período, seguido de um período lecionando História da Ciência, foi decisivo na mudança do objeto de estudo de Kuhn, que não mais foi a física, mas a história e a filosofia da ciência. Como resultado, Kuhn pôde sistematizar algumas de suas ideias num livro chamado *A estrutura das revoluções científicas*, cujas ideias serão exploradas neste presente texto.

Segundo Kuhn, é chamado de ciência normal o período em que a comunidade científica produz suas investigações a partir de um paradigma, tendo por objetivo a solução dos quebra-cabeças deste, lembrando que o que Kuhn chama de quebra-cabeças são os problemas da ciência normal.

---

[16] Aluno/Estagiário integrado ao projeto em seu segundo ano de desenvolvimento em substituição ao Aluno/Estagiário Paulo Roberto da Rocha que havia concluído o curso e teve de ser desligado antes do término dos trabalhos.

Pode ser que eventualmente a natureza não se comporte de acordo com as expectativas da comunidade científica. A partir dessa constatação, de que existe uma anomalia no que se refere à relação entre a teoria e a natureza, os esforços se darão no sentido de uma investigação minuciosa que pretende fazer com que o problema deixe de ser uma anomalia e possa ser incorporado a ocasionais ajustes da teoria do paradigma. Com frequência, a partir de detectadas anomalias, estas levarão a novas descobertas no âmbito da ciência normal.

Quando ocorrem novas descobertas, podem acontecer tanto processos construtivos como destrutivos. O progresso dar-se-á na medida em que paradigmas antes aceitos forem deixados de lado e trocados por outros que sejam capazes de dar conta da descoberta de problemas que eventualmente apareçam.

No entanto, não será só a partir de novas descobertas que acontecerão as mudanças de paradigmas. A história da ciência está repleta de exemplos de revoluções científicas que não aconteceram a partir de descobertas. É importante ressaltar que o surgimento de novas teorias acontecerá em situações em que houver um frequente insucesso da comunidade científica em resolver os quebra-cabeças da ciência normal, ocorrendo muitas vezes resistência por parte da comunidade científica, pois a substituição de um paradigma acarreta em uma série de providências a serem tomadas, como mudança nos problemas e técnicas da ciência. Nas palavras de Kuhn: "o fracasso das regras existentes é o prelúdio para uma busca de novas regras" (KUHN, 1990, p. 95).

O período de crise será caracterizado então por este espaço de tempo no qual o paradigma se mostra insuficiente na resolução de determinados quebra-cabeças, além de outros fatores como surgimento de diferentes versões sobre uma mesma teoria, pressão da sociedade, entre outros.

2 Como lidar com as crises

Kuhn começa o capítulo 7 da *Estrutura das revoluções científicas* com a suposição de que as crises são precondições necessárias que levariam ao surgimento de novas teorias. A partir desta suposição, pergunta-se de que maneira os cientistas habitualmente lidam com as crises.

Primeiramente, ele vai nos mostrar o que os cientistas não fazem quando diante de anomalias, mesmo as mais graves e as de longa duração, e a partir de uma análise histórica, generaliza duas reações:

1 – a primeira é a de que não ocorre a renúncia ao paradigma que os tenha levado à crise.

2 – A segunda é a de que as anomalias não são tratadas como contraexemplos (aqui se vê uma diferença em relação à tradição em filosofia da ciência, em que as anomalias são vistas exatamente como contra-exemplos).

A partir dessas duas constatações, parece ser o caso de que uma teoria científica que tenha *status* de paradigma só será invalidada e substituída se houver teoria alternativa para firmar-se em seu lugar.

Isso não quer dizer que os cientistas não rejeitem teorias, ou que a experiência não seja parte essencial do processo de rejeição. O que acontece é que quando se nega um paradigma, aceita-se outro, baseando-se em suas comparações não só com a natureza, mas também entre si. Nas palavras de Kuhn, "negar um paradigma sem simultaneamente substituí-lo por outro é rejeitar a própria ciência" (KUHN, 1990, p. 109)

Com essa tese de que as teorias não são automaticamente rejeitadas com o aparecimento de anomalias, tem-se um

contraexemplo do falseacionismo de Popper, no qual as teorias deveriam ser abandonadas a partir do eventual surgimento de anomalias. Esse contraexemplo pode ser mera fonte de incômodo, ou ainda vir a culminar numa necessidade de abordagem diferente da epistemologia, na qual estas constatações não sejam problemas, podendo inclusive vir a se assemelhar a tautologias.

O único tipo de rejeição a paradigma que Kuhn cita é o do cientista que não consegue tolerar uma crise e vai rejeitar a ciência para substituí-la por outra ocupação. Este, nas palavras de Kuhn, vai ser visto como "o carpinteiro que culpa suas ferramentas pelo seu fracasso" (KUHN, 1990, p. 110).

De acordo com Kuhn, existe ainda outro motivo para "duvidar de que os cientistas rejeitem paradigmas simplesmente porque se defrontam com anomalias ou contra-exemplos" (KUHN, 1990, p. 108). Ele vai afirmar que não há pesquisa sem contraexemplos. Existe aqui uma linha tênue entre a ciência normal e a ciência em estado de crise. Com raras exceções, os paradigmas aceitos não dão conta de resolver todos seus problemas (e por isso a existência dos "quebra-cabeças" da ciência normal). Digo que é tênue a linha que separa a ciência normal da linha em estado de crise, pois a história mostra que problemas antes considerados quebra-cabeças vieram a tornar-se contraexemplos.

Ex: Copérnico considera contraexemplo os quebra-cabeças da teoria de Ptolomeu, o mesmo ocorre com Lavoisier e a teoria flogística, Einstein com a teoria de Newton e Maxwell.

Parece haver um consenso quanto à generalização, na qual verdade e falsidade são determinadas de acordo com a relação entre os enunciados e os fatos, e é sempre desejável que a ciência normal busque cada vez mais a aproximação entre as teorias e os fatos. A diferença em Kuhn é que quando não se consegue resolver um problema, não se deve desacreditar a teoria, mas sim o cientista, e

a questão agora passa a ser de como a comunidade científica reage às anomalias no que se refere à relação da teoria e a natureza.

3 Como lidar com as anomalias

Kuhn vai recorrer mais uma vez a exemplos retirados da história, defendendo novamente a tese de que não há pesquisa sem contraexemplos, pois com muita frequência a prática normal acaba por trazer a tona alguma discrepância. Vou citar mais um exemplo então que é o da discrepância entre as predições do movimento do perigeu da lua, a partir de cálculos feitos por Newton e a observação destes movimentos. Essa anomalia não levou a uma crise; a comunidade, como em outros momentos da história, decidiu ao invés de acatar propostas que modificavam a lei newtoniana referente ao inverso do quadrado das distâncias, esperar que uma análise posterior, como foi o caso, viesse a solucionar o problema. Apesar de esta ter sido uma anomalia persistente, não levou a uma crise. Nas palavras de Kuhn: "segue-se daí que para uma anomalia originar uma crise, deve ser algo mais que uma simples anomalia" (KUHN, 1990, p. 113).

Kuhn não dá uma resposta precisa à questão de quais anomalias devem ser tratadas como mais que anomalias simples. Não acredita que haja um critério geral para resolver esta questão. O que ele mostra são alguns exemplos característicos de situações específicas, como, por exemplo, quando a anomalia coloca em questão alguma parte fundamental do paradigma, alguma importância prática específica, a evolução no desenvolvimento de alguma ciência, a duração prolongada de determinada anomalia sem solução, e provavelmente diversas outras causas.

Quando a partir de alguma ou algumas dessas circunstâncias parecer ser o caso de uma anomalia ser reconhecidamente mais que um simplesmente quebra-cabeça com solução possível, tem-se um indício da transição para a crise. A partir daí, se a anomalia não for resolvida por meio de sucessivas análises, se soluções-padrão começarem a ser fortemente questionadas, ou se só forem encontradas resoluções parciais do problema, vai acontecer de ainda haver um paradigma, e, no entanto, este já não será mais aceito por toda a comunidade. "Quando, por essas razões ou outras similares, uma anomalia parece ser algo mais do que um novo quebra-cabeça da ciência normal, é sinal de que se iniciou a transição para a crise e para a ciência extraordinária" (KUHN, 1990, p. 113).

O ponto que interessa a Kuhn é este da ciência extraordinária, quando a ciência não se mostrou capaz de solucionar o problema que gerou a crise ou foi deixado de lado para alguma geração posterior por falta de aparato tecnológico, pois é nesse período que pode surgir um novo candidato a obter o *status* de paradigma.

Geralmente, o primeiro passo após reconhecer uma anomalia relevante no corpo da teoria científica é separá-la e analisá-la de maneira sólida e rigorosa a partir dos métodos tradicionais da ciência normal, embora sabendo que estes podem não ser efetivamente corretos. Nesse processo, tem-se uma aproximação com a imagem do cientista como concebida pelo senso comum, em seu laboratório fazendo experiências sem saber ao certo o que procura e criando hipóteses especulativas, descartando-as conforme seu insucesso ou tomando-as como base para uma análise posterior que pode vir a culminar numa espécie de direcionamento a um novo paradigma, quando bem-sucedidas.

Quando se faz necessária a substituição de um paradigma, o período de passagem para um novo paradigma vai ser o de

revolução científica. A pergunta que Kuhn propõe é a seguinte: "Por que chamar de revolução uma mudança de paradigma?" (KUHN, 1990, p. 125). Traça-se então um paralelo entre a revolução científica e a revolução num sentido político. Ora, assim como o processo revolucionário na comunidade política, em que existe um descontentamento de alguns com a situação vigente, também acontece com a comunidade científica, na qual geralmente uma pequena parcela de seus membros identifica algum tipo de fraqueza no paradigma vigente, o que consequentemente pode vir a culminar numa crise ou ainda dar início a um período de revolução científica.

Levando em conta o que foi dito até então, é possível esboçar uma definição de revolução científica como ocasiões nas quais paradigmas são substituídos por paradigmas mais adequados, lembrando que esse desenvolvimento se dá de maneira não cumulativa e, mais uma vez fazendo uma comparação com a revolução num sentido político, diz-se que "tal como a escolha entre duas instituições políticas em competição, a escolha entre paradigmas em competição demonstra ser uma escolha entre modos incompatíveis de vida comunitária" (KUHN, 1990, p. 127).

11- EXTRATOS

O estágio final do desenvolvimento deste ensaio começou com um convite para passar o ano de 1956-1959 no Center for Advanced Studies in the Behavioral Sciences. Mais uma vez tive a oportunidade de dirigir toda minha atenção aos problemas discutidos adiante. Ainda mais importante foi passar o ano numa comunidade composta predominantemente de cientistas sociais. Esse contato confrontou-me com problemas que não antecipara,

relativos às diferenças entre essas comunidades e as dos cientistas ligados às ciências naturais, entre os quais eu fora treinado. Fiquei especialmente impressionado com o número e a extensão dos desacordos expressos existentes entre os cientistas sociais no que diz respeito à natureza dos métodos e problemas científicos legítimos. Tanto a História como meus conhecimentos fizeram-me duvidar de que os praticantes das ciências naturais possuam respostas mais firmes ou mais permanentes para tais questões do que seus colegas das ciências sociais. E contudo, de algum modo, a prática da Astronomia, da Física, da Química ou da Biologia normalmente não evocam as controvérsias sobre fundamentos que atualmente parecem endêmicos entre, por exemplo, psicólogos ou sociólogos. A tentativa de descobrir a fonte dessa diferença levou-me ao reconhecimento do papel desempenhado na pesquisa científica por aquilo que, desde então, chamo de 'paradigmas'. Considero 'paradigmas' as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, oferecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência (KUHN, 1990, p. 12-13).

Algumas vezes um problema comum, que deveria ser resolvido por meio de regras e procedimentos conhecidos, resiste ao ataque violento e reiterado dos membros mais hábeis do grupo em cuja área de competência ele ocorre. Em outras ocasiões, uma peça de equipamento, projetada e construída para fins de pesquisa normal, não funciona segundo a maneira antecipada, revelando uma anomalia que não pode ser ajustada às expectativas profissionais, não obstante esforços repetidos. Desta e de outras maneiras, a ciência normal desorienta-se seguidamente. E quando isto ocorre – isto é, quando os membros da profissão não podem mais esquivar-se das anomalias que subvertem a tradição existente da prática científica – então começam as investigações extraordinárias que finalmente conduzem a profissão a um novo conjunto de compromissos, a uma nova base para a prática da ciência. Neste ensaio, são denominados de revoluções científicas os episódios extraordinários nos quais ocorre essa alteração de compromissos

profissionais. As revoluções científicas são os complementos desintegradores da tradição à qual a atividade da ciência normal está ligada (KUHN, 1990, p. 24-25).

Neste ensaio, 'ciência normal' significa a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas. Essas realizações são reconhecidas durante algum tempo por alguma comunidade científica específica como proporcionando os fundamentos para sua prática posterior. Embora raramente na sua forma original, hoje em dia essas realizações são relatadas pelos manuais científicos elementares e avançados. Tais livros expõem o corpo da teoria aceita, ilustram muitas (ou todas) as suas aplicações bem sucedidas e comparam essas aplicações com observações e experiências exemplares (KUHN, 1990, p. 29).

A ciência normal, atividade que consiste em solucionar quebra-cabeças, é um empreendimento altamente cumulativo, extremamente bem sucedido no que toca ao seu objetivo, a ampliação contínua do alcance e da precisão do conhecimento científico. Em todos esses aspectos, ela se adequa com grande precisão à imagem habitual do trabalho científico. Contudo, falta aqui um produto comum do empreendimento científico. A ciência normal não se propõe descobrir novidades no terreno dos fatos ou da teoria; quando é bem sucedida, não as encontra (KUHN, 1990, p. 77).

A emergência de novas teorias é geralmente precedida por um período de insegurança profissional pronunciada, pois exige a destruição em larga escala de paradigmas e grandes alterações nos problemas e técnicas da ciência normal. Como seria de esperar, essa insegurança é gerada pelo fracasso constante dos quebra-cabeças da ciência normal em produzir os resultados esperados. O fracasso das regras existentes é o prelúdio para uma busca de novas regras (KUHN, 1990, p. 95).

Uma anomalia reconhecida e persistente nem sempre leva a uma crise. Ninguém questionou seriamente a teoria newtoniana por causa das discrepâncias de há muito reconhecidas entre as predições daquela teoria e as velocidades do som e do movimento

de Mercúrio. A primeira dessas discrepâncias acabou sendo resolvida de maneira inesperada pelas experiências sobre o calor, empreendidas com um objetivo bem diverso; a segunda desapareceu com a Teoria Geral da Relatividade, após uma crise que não ajudara a criar. Aparentemente nenhuma das discrepâncias pareceu suficientemente fundamental para evocar o mal-estar que acompanha uma crise. Puderam ser consideradas como contra-exemplos e mesmo assim serem deixadas de lado para um exame posterior (KUHN, 1990, p. 112-113).

Certamente a ciência (ou algum outro empreendimento talvez menos eficaz) poderia ter-se desenvolvido dessa maneira totalmente cumulativa. Muitos acreditaram que realmente ocorreu assim e a maioria ainda parece supor que a acumulação é, pelo menos, o ideal que o desenvolvimento histórico exibiria, caso não tivesse sido tão comumente distorcido pela idiossincrasia humana. Existem importantes razões para tal crença. No Cap. 9, descobriremos quão estreitamente entrelaçadas estão a concepção de ciência como acumulação e a epistemologia que considera o conhecimento como uma construção colocada diretamente pelo espírito sobre os dados brutos dos sentidos (KUHN, 1990, p. 129-130).

Essas alterações características na concepção que a comunidade científica possui a respeito de seus problemas e padrões legítimos seriam menos significativas para as teses deste ensaio se pudéssemos supor que representam sempre uma passagem de um tipo metodológico inferior a um superior. Nesse caso, mesmo seus efeitos pareceriam cumulativos. Não é de surpreender que alguns historiadores tenham argumentado que a história da ciência registra um crescimento constante da maturidade e do refinamento da concepção que o homem possui a respeito da ciência. Todavia é ainda mais difícil defender o desenvolvimento cumulativo dos problemas e padrões científicos do que a acumulação de teorias (KUHN, 1990, p. 142)

III- QUESTÕES PARA REFLEXÃO

1) O que Thomas Kuhn entende por ciência normal?

2) Qual a relevância das anomalias no período de crise?

3) Como a comunidade científica reage ao se deparar com um período de crise?

4) O que significa revolução científica?

5) Com base no texto, é possível dizer que o conhecimento científico progride? Justifique.

IV- SUGESTÕES DE LEITURA

BARNES, B. "Thomas Kuhn". *In:* SKINNER, Quentin. *As ciências humanas e seus grandes pensadores*. Tradução de Teresa Curvelo. Lisboa: Publicações Dom Quixote, s/d.

CHALMERS, A. F. O *que é ciência afinal*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Brasilense, s/d.

EPISTEIN, Isaac. "Thomas Kunh: a cientificidade entendida como vigência de um paradigma". OLIVA, Alberto (Org.). *In: Epistemologia: a cientificidade em questão*. Campinas: Papirus, 1990.

FREIRE-MAIA, Newton. *A ciência vista por dentro*. Petrópolis: Vozes, 1991.

KUHN, Thomas. *A tensão essencial*. Lisboa: Edições 70, 1989.

______. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1990a.

______. *A revolução copernicana:* a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental. Lisboa: Edições 70, 1990b.

______. *O caminho desde a estrutura*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia:* do romantismo até nossos dias. 6 ed. São Paulo: Paulus, v. 3, (1990).

SOBRE OS AUTORES

(Membros do Projeto)

Coordenador do Subprojeto PIBID/UEL/Filosofia
Arlei de Espíndola – Professor do Deparmento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina/UEL. Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP.

Supervisores no Subprojeto

Claudia da Silva Kryszczun – Professora do Colégio Estadual José Aloísio de Aragão (Colégio de Aplicação da UEL). Licenciada em Filosofia pela UEL em 1999.

Helder Linhares Teixeira – Professor do Colégio Estadual Vicente Rijo. Licenciado em Filosofia pela UEL em 2004. Especialista em Filosofia (Concluiu o Curso de Especialização em Filosofia Moderna e Contemporânea na UEL em 2006).

Silvana Alves Barroso – Professora do Colégio Estadual Vicente Rijo. Licenciada em Filosofia pela UEL em 2004. Especialista em Filosofia (Concluiu o Curso de Especialização em Filosofia Política e Jurídica na UEL em 2008).

Alunos/Bolsistas-Estagiários

Adriano Borges – Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Alessandro Rodrigues dos Santos – Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

André Luiz Silva Ferreira - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Caio Cesar Malassise Luiz - Aluno da 3ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Carlos Augusto Pires Schroeder - Aluno da 3ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Carlos Eduardo Teixeira - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Caroline Santos Umezu - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Cassiano Clemente Russo do Amaral - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Fernanda Martins de Oliveira - Aluno da 2ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Francisco Prado Rosa - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Guilherme Jacobino da Silva - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Igor Diniz Pereira - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Jasiel Silva Nascimento – Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Paulo Roberto da Rocha - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia em 2010. Agora Licenciado em Filosofia.

Rodrigo Lima de Oliveira - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.

Thais Cristine Nascimento de Almeida - Aluno da 4ª Série do Curso de Graduação em Filosofia.



Robinson dos Santos

FILOSOFIA

Uma breve introdução

DISSERTATIO INCIPIENS



FILOSOFIA

Uma breve introdução

Comitê Editorial
Prof. Dr. Juliano do Carmo (Editor-chefe)
Prof. Dr. Robinson dos Santos
Profª. Drª. Kelin Valeirão

Projeto gráfico editorial
Nativu Design

Diagramação:
Prof. Dndo. Lucas Duarte

Revisão gramatical
Profª. Drª. Taís Bopp

Comitê Científico:
Profª. Drª. Flávia Carvalho Chagas
Prof. Dr. João Francisco Nascimento Hobuss
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos
Prof. Dr. Sérgio Streffling
Prof. Dr. Eduardo Ferreira das Neves Filho

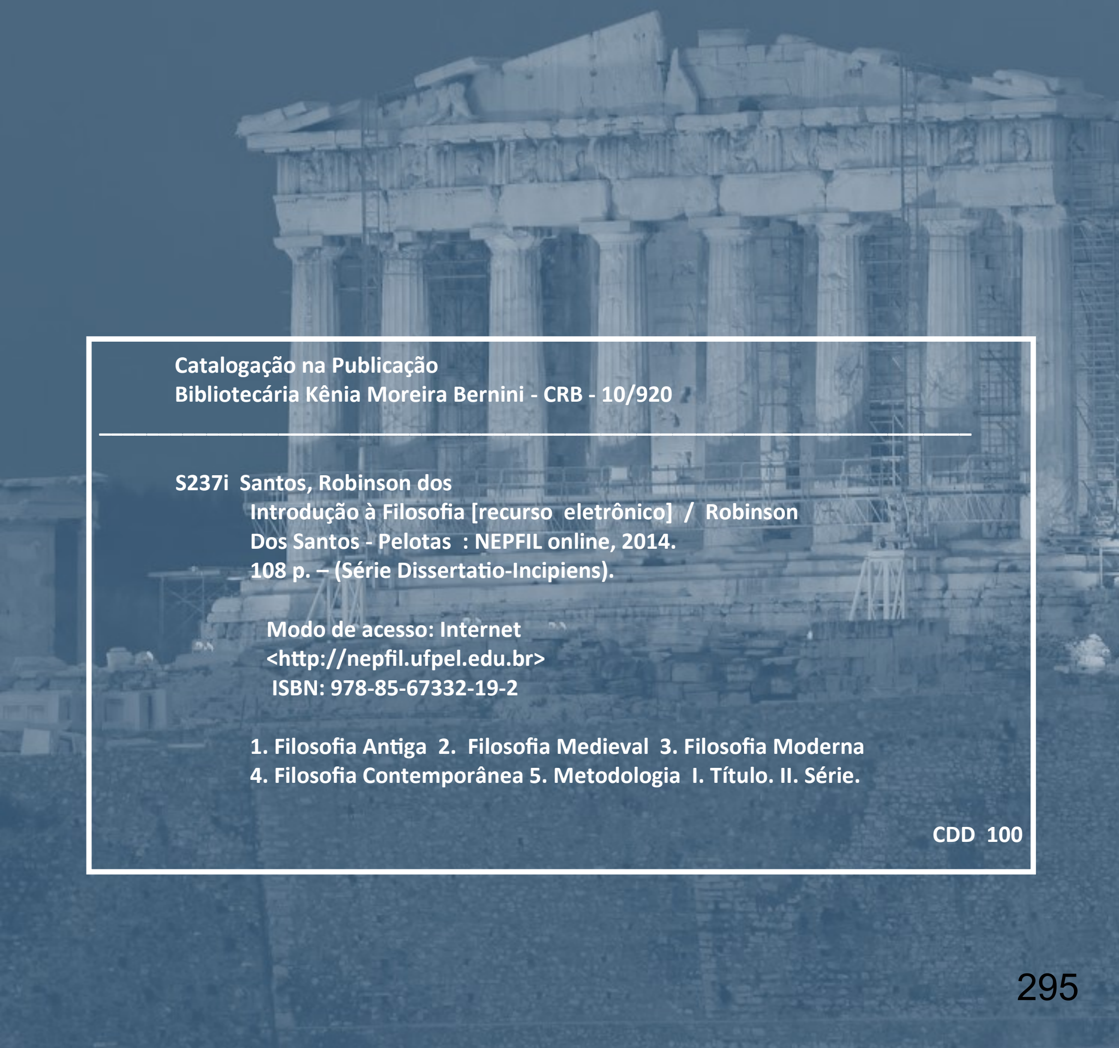
Robinson dos Santos



FILOSOFIA

Uma breve introdução

DISSERTATIO INCIPIENS



Catalogação na Publicação
Bibliotecária Kênia Moreira Bernini - CRB - 10/920

S237i Santos, Robinson dos
Introdução à Filosofia [recurso eletrônico] / Robinson Dos Santos - Pelotas : NEPFIL online, 2014.
108 p. – (Série Dissertatio-Incipiens).

Modo de acesso: Internet
<http://nepfil.ufpel.edu.br>
ISBN: 978-85-67332-19-2

1. Filosofia Antiga 2. Filosofia Medieval 3. Filosofia Moderna
4. Filosofia Contemporânea 5. Metodologia I. Título. II. Série.

CDD 100



Robinson dos Santos

Introdução à Filosofia

DISSERTATIO INCIPIENS

Sumário

Apresentação

O material que aqui disponibilizamos tem como objetivo elementar ser uma ferramenta para o estudante que inicia seu percurso na área da Filosofia e, de modo especial, para o estudante que o faz na modalidade do Ensino a Distância. Destina-se, portanto, para quem não teve qualquer contato anterior com a Filosofia.

Para a elaboração deste pequeno manual, foram levados em consideração, primeiramente, os tópicos e aspectos sugeridos na *caracterização* da disciplina de *Introdução à Filosofia* contida no Projeto Político-Pedagógico do Curso. Isso quer dizer, antes de tudo, que o roteiro elaborado é um caminho possível e viável entre tantos outros. Não há, portanto, nenhuma pretensão de esgotar a pluralidade e a multiplicidade de temas e problemas que, além daqueles aqui desenvolvidos, poderiam ser considerados e analisados em um manual de introdução à Filosofia.

Como se poderá perceber, o texto foi formulado em uma linguagem acessível e, muitas vezes, tem um caráter bastante esquemático, tão somente apontando para os tópicos e questões, na perspectiva de apresentar um ponto de partida para as reflexões. Com isso tem-se em vista, sobretudo, incentivar a formulação de outras perguntas, o desenvolvimento de leituras complementares, estimular a reflexão autônoma e o debate sobre as questões tratadas, mais do que propriamente apresentar respostas prontas em um tom doutrinal.

Serviremo-nos de citações das obras filosóficas de pensadores clássicos, bem como de textos da literatura especializada, isto é, de intérpretes e pesquisadores de tais pensadores e, quando julgarmos conveniente, de outros manuais de introdução à Filosofia.

Os temas estão divididos aqui em três partes principais: 1. Questões preliminares; 2. Aspectos teórico-práticos e 3. Breve panorama histórico.

Na primeira parte, apontamos para o problema de se estabelecer uma definição do que é Filosofia, do tipo de conhecimento que é o conhecimento filosófico e analisamos a questão de sua utilidade ou, dito de outro modo, analisamos a questão de *para que* ele serve. Além disso, trataremos do tema da origem ou início da Filosofia, de modo a esclarecer algumas condições históricas que propiciaram o desenvolvimento do pensamento filosófico. Ainda nessa parte, pretendemos abordar a questão da origem da Filosofia também na perspectiva da motivação, isto é, apontando para qual ou quais atitudes no ser humano dão origem a este modo de pensar. De modo resumido: esta parte visa relatar algumas questões fundamentais para o início do percurso na disciplina.

Na segunda parte, o objetivo é indicar como se pode desenvolver a competência de filosofar. A prática da reflexão filosófica não pode ser desenvolvida de modo razoável sem que sejam atendidas certas condições, sem que sejam observados determinados critérios; em suma, sem que se cumpram alguns requisitos indispensáveis. Entre outras capacidades destacaremos aqui o exercício da *leitura*, *análise* e *interpretação*, bem como a questão da *redação* dos textos filosóficos, indicando o que cada um destes procedimentos exige e demonstrando sua relevância para o desenvolvimento da autonomia intelectual.

Ainda na segunda parte, visamos apresentar, em seus contornos mais gerais, algumas das áreas de pesquisa/disciplinas em Filosofia, identificando as suas questões ou os seus respectivos objetos de estudo e, eventualmente, algumas tendências internas, polêmicas ou problemas em relevo. Longe de esgotar o tema e o tratamento das áreas, esse item quer apenas oferecer alguns exemplos de problemas e questões filosóficas relativas às diversas áreas.

A terceira e última parte têm como objetivo apresentar um breve panorama histórico da Filosofia, as questões fundamentais e os autores mais representativos das respectivas épocas. Aqui, tanto quanto na segunda parte, tivemos que fazer escolhas e estamos cientes

da incompletude do relato. Mas, igualmente, a proposta é oferecer uma primeira aproximação, uma vez que os conteúdos serão pormenorizados ao longo das demais disciplinas do Curso.

1. QUESTÕES PRELIMINARES

São objetivos desta primeira parte: mostrar que a definição de Filosofia é ela mesma uma controversa questão filosófica (caráter polêmico da questão); argumentar que, apesar das divergências, há características amplamente aceitas sobre o que a Filosofia envolve; refletir sobre sua utilidade e sobre sua inutilidade. Além disso, procuraremos indicar nesta parte que há um duplo sentido na pergunta sobre a origem da Filosofia: um sentido histórico (isto é, sobre as condições que favoreceram o surgimento e o desenvolvimento deste tipo de saber ao longo da história) e um sentido motivacional (ou seja, de onde surge no homem o impulso para o *pensar filosófico*, questão essa que não se limita à mera análise da história).

1.1. O que é Filosofia e para que ela serve?

A primeira questão que se ouve quando dizemos a alguém que estamos estudando Filosofia é exatamente esta que está no título acima: o que é Filosofia e para que ela serve? E se tentarmos dar uma resposta, por simples que seja, para estas perguntas, nos veremos certamente em apuros.

"O que é Filosofia e para que ela tem valor?" é algo extremamente "polêmico" como nos advertia o pensador alemão Karl Jaspers[1] (1983, p.9) em sua *Einführung in die Philosophie* (do alemão, "Introdução à

[1] Karl Jaspers (1883-1969), além de se ocupar com Filosofia, exercia a medicina psiquiátrica e foi um dos fundadores e representantes da chamada "Filosofia Existencial". Lecionou Psicologia e Filosofia em Heidelberg, Alemanha entre 1916 e 1937. A partir de 1948, mudou-se para Basel, onde viveu e lecionou Filosofia até o fim de sua vida.

Filosofia"). Ele ilustra de modo muito claro no primeiro parágrafo desse texto por que razões essa questão é polêmica.

Por vezes, a Filosofia é vista como um tipo de saber quase místico, do qual se espera respostas extraordinárias e para o qual se dedicam apenas alguns seres humanos supostamente iluminados; ou então, no outro oposto, é vista como um aglomerado de pensamentos vazios e sem objeto definido, ou ainda, como uma porção de sonhos e desvarios, quase sempre apresentados numa linguagem obscura e que poucos entendem e, por isso mesmo, a maioria despreza como inútil. Nas suas palavras:

> Toma-se ela [a Filosofia] como uma coisa que diz respeito a todo e qualquer homem e por isso, no fundo como algo que deveria ser simples e compreensível ou concebe-se a mesma como sendo tão difícil, que se ocupar com ela é uma causa perdida. O que aparece sob o nome de filosofia traz, de fato, exemplos para juízos tão opostos (JASPERS, 1983, p.9).

Temos, portanto, uma dificuldade já desde o ponto de partida, isto é, de se estabelecer qual a natureza da Filosofia, que tipo de conhecimento ela nos oferece, qual é seu objeto (ou quais são seus objetos) e qual o seu método (ou quais são seus métodos).

Laurence Bonjour e Ann Baker, dois professores da Universidade de Washington, nos apresentam uma visão que concorda e complementa o pensamento de Jaspers, acima exposto. Em sua obra *Filosofia: Textos Fundamentais Comentados*, eles afirmam:

> Há muitas opiniões diferentes sobre a natureza da filosofia, mas provavelmente nenhuma definição muito simples do assunto. Isso reflete o fato de que – de um modo que não se verifica em nenhuma outra disciplina – a natureza da filosofia é em si mesma um assunto importante de discordância filosófica, um assunto para o qual há uma longa história de opiniões que competem entre si (BONJOUR; BAKER, 2010, p.21).

Fica evidente, já a partir dessas breves considerações, que qualquer tentativa de definir Filosofia de uma vez por todas significa uma

simplificação e, ao mesmo tempo, uma recusa em analisar o tema com paciência e de modo aprofundado.

É preciso observar, contudo, que apesar de não dispormos de uma única definição (ou de uma explicação definitiva) sobre Filosofia, existem muitas opiniões concordantes sobre algumas de suas características.

A primeira concordância está na aceitação do que a palavra Filosofia quer dizer literalmente. No grego, *philos (philia)* indica "amor", "amizade" e *sophos (sophia)* significa "sabedoria". Então, o primeiro significado de Filosofia seria precisamente "amor à sabedoria".

Ora, essa definição é muito singela e parece não nos dizer muito. Mas se observarmos de modo atento, perceberemos também o que ela *não significa*: não significa "*estar de posse* da sabedoria". Ao contrário disso, essa definição (amor ou amizade pela sabedoria) significa um estado de permanente apreço, de estima pela mesma, mesmo que nunca se chegue, de fato, a possuí-la por completo. Nesse sentido, é uma relação que também pode ser entendida como baseada na carência, portanto na falta ou na não-posse da sabedoria. E justamente esta condição de não-posse ou de carência do saber pode ser considerada um dos dispositivos naturais que força o ser humano a sair de seu estado de rudeza e mera animalidade para ingressar em um processo permanente de autoconhecimento, de criação e de aperfeiçoamento. O filósofo, nessa perspectiva, não é um iluminado ou um sábio que não precisa mais aprender porque alcançou o estágio mais elevado da sabedoria. Ao contrário, ele compartilha com os demais seres humanos essa mesma condição e, no entanto, ao mesmo tempo, é alguém que faz daquele processo sua ocupação primordial. Desse modo, compreendida, a Filosofia, "indica um estado de espírito, o da pessoa que ama, isto é, deseja o conhecimento, o estima, o procura e o respeita", conforme as palavras de Marilena Chauí, filósofa brasileira e professora da Universidade de São Paulo – USP (CHAUÍ, 1995, p.19).

Além de indicar esse estado ou relação, teremos outras características mais gerais, compartilhadas por aqueles que se ocupam

com Filosofia. Como implicitamente já vimos acima, a Filosofia relaciona-se com o conhecimento, envolve uma multiplicidade de opiniões sobre determinados temas e, na maioria das vezes, opiniões discordantes. Em suma, a Filosofia se ocupa ou pode se ocupar com tudo o que diz respeito ao *saber* e ao *fazer* dos seres humanos em geral. Por isso mesmo é que temos várias disciplinas específicas no campo da Filosofia: filosofia da moral (ética), filosofia da arte (estética), filosofia da linguagem, filosofia da cultura, filosofia da ciência, filosofia do direito, filosofia da religião e assim por diante. Sobre essas ramificações ou áreas de pesquisa da Filosofia voltaremos a falar mais adiante.

O filósofo francês René Descartes (1596-1650) afirmava em sua obra intitulada *Princípios de Filosofia*, publicada em 1644 em latim e em 1647 vertida para o idioma francês, que Filosofia:

> [...] significa o estudo da sabedoria, e por sabedoria não se deve entender apenas a prudência nos negócios, mas um conhecimento perfeito de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta da sua vida como para a conservação de sua saúde e a invenção de todas as artes (Princípios de Filosofia, Prefácio, p.15).

Para tomarmos outra definição moderna de Filosofia como ponto de referência – definição essa sobre a qual teremos certamente oportunidade de discutir posteriormente – podemos citar aqui aquela apresentada por Immanuel Kant (1724-1804) em sua *Crítica da Razão Pura*: "O conhecimento *filosófico* é o *conhecimento racional* a partir de conceitos"[2] (B 742).

Nesse sentido, o conhecimento filosófico é visto como resultado de uma atividade racional. Nesta atividade exercitamos a reflexão, o pensamento crítico, através do exame minucioso de determinadas ideias, questões, problemas ou conceitos que nos interessam e sobre os quais ainda não temos condições de emitir uma opinião razoável e justificada.

---

[2] Seguimos aqui a tradução da Crítica da Razão Pura de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian (3. Ed.), listada nas referências.

> Experiência da razão e da linguagem, a filosofia é a peculiar atividade reflexiva em que, na procura do sentido do mundo e dos humanos, o pensamento busca pensar-se a si mesmo, a linguagem busca falar de si mesma e os valores (o bem, o verdadeiro, o belo, o justo) buscam a origem e a finalidade da própria ação valorativa. Essa experiência, concretizada no e pelo trabalho de cada filósofo, constitui o *discurso filosófico* (CHAUÍ, 2009, p.12).

Voltaremos nossa atenção para o *exercício desta atividade* (filosofar) na segunda parte deste trabalho.

Passaremos agora à segunda parte da pergunta, isto é, para a análise do "para que serve" a Filosofia. Em geral, a resposta mais corriqueira que ouvimos por aí é de que a Filosofia não serve para nada.

Em sua opinião essa resposta ou posição está correta?

Para auxiliar a reflexão sobre esse ponto, algumas passagens do livro *Convite à Filosofia*, de Marilena Chauí, podem ser interessantes:

> [...] uma primeira resposta à pergunta 'O que é Filosofia?' poderia ser: a decisão de não aceitar como óbvias e evidentes as coisas, as ideias, os fatos, as situações, os valores, os comportamentos de nossa existência cotidiana; jamais aceitá-los sem antes havê-los investigado e compreendido (CHAUÍ, 1995, p.9).

> Não vemos nem ouvimos ninguém perguntar, por exemplo, para que matemática ou física? Para que geografia ou geologia? Para que história ou sociologia? Para que biologia ou psicologia? Para que astronomia ou química? Para que pintura, literatura, música ou dança? Mas todo mundo acha muito natural perguntar: Para que Filosofia? [...] Em geral, essa pergunta costuma receber uma resposta irônica, conhecida dos estudantes de Filosofia: 'A Filosofia é uma ciência com a qual e sem a qual o mundo permanece tal e qual'. Ou seja, a Filosofia não serve para nada. Por isso, se costuma chamar de 'filósofo' alguém sempre distraído, com a cabeça no mundo da lua, pensando e dizendo coisas que ninguém entende e que são perfeitamente inúteis (CHAUÍ, 1995, p.12).

> O primeiro ensinamento filosófico é perguntar: O que é o útil? Para que e para quem algo é útil? O que é o inútil? Por que e para quem algo é inútil? O senso comum de nossa sociedade considera útil o que dá prestígio, poder, fama e riqueza. Julga o útil pelos resultados visíveis das coisas e das ações, identificando utilidade e a famosa expressão 'levar vantagem em tudo'. Desse ponto de vista, a Filosofia é inteiramente inútil e *defende o direito de ser inútil*. [...] Qual seria, então, a utilidade da Filosofia? [...] Se abandonar a ingenuidade e os preconceitos do senso comum for útil; se não se deixar guiar pela submissão às ideias dominantes e aos poderes estabelecidos for útil; se buscar compreender a significação do mundo, da cultura, da história for útil; se conhecer o sentido das criações humanas nas artes, nas ciências e na política for útil; se dar a cada um de nós e à nossa sociedade os meios para serem conscientes de si e de suas ações numa prática que deseja a liberdade e a felicidade para todos for útil, então podemos dizer que a Filosofia é o mais útil de todos os saberes de que os seres humanos são capazes (CHAUÍ, 1995, p.16-17).

Para finalizar este primeiro subcapítulo da primeira parte, nos valeremos de uma caracterização geral de Filosofia, no intuito de provocar a discussão.

No prefácio de sua *História Concisa da Filosofia Ocidental,* Anthony Kenny, nos oferece uma definição que, somada às considerações feitas até aqui, parece resumir de modo apropriado o que é Filosofia:

> A filosofia é, simultaneamente, a mais emocionante e a mais frustrante das matérias. É emocionante porque é a mais ampla de todas as disciplinas, explorando os conceitos básicos que atravessam todo o nosso discurso e pensamento sobre qualquer tema. Além disso, pode empreender-se o estudo da filosofia sem qualquer formação ou instrução especial preliminar; qualquer pessoa que esteja disposta a pensar muito e a seguir um raciocínio pode fazer filosofia. Mas a filosofia também é frustrante porque, ao contrário das disciplinas científicas ou históricas, não oferece nova informação sobre a natureza ou a sociedade. A filosofia não procura proporcionar conhecimento, mas compreensão; e a sua história mostra como tem sido difícil, mesmo para os grandes espíritos, desenvolver

> uma perspectiva completa e coerente. Pode dizer-se sem exagero que nenhum ser humano conseguiu ainda alcançar uma compreensão completa e coerente nem mesmo da linguagem que usamos para pensar os nossos pensamentos mais simples. Não foi por acaso que o homem que muita gente considera o fundador da filosofia enquanto disciplina autoconsciente, Sócrates, afirmou que a única sabedoria que possuía era o conhecimento da sua própria ignorância. (KENNY, 1999, p.14)

Exercício:

1- A partir da leitura e discussão desta primeira parte, procure formular uma definição de Filosofia e justifique sua posição através de argumentos.

2- Avalie a afirmação de que "a Filosofia para nada serve".

3- Como você avalia a utilidade ou a inutilidade de outras áreas do conhecimento? Exemplifique e justifique.

1.2. O Início da Filosofia: a perspectiva histórica

A história da Filosofia, considerada como pensamento metódico, abrange cerca de dois mil e quinhentos anos. Considerada na perspectiva de sua raiz mais primitiva, isto é, contabilizando-se aí também o período marcado pelo pensamento mítico, esse cálculo pode ser ampliado.

Antes de passarmos às considerações sobre o surgimento histórico da Filosofia, façamos uma breve distinção entre o *surgimento* (começo ou primórdios) e *a origem* (ou a fonte de onde promana) da Filosofia.

Aqui seguimos novamente as trilhas da obra de Jaspers, citada no início deste texto.

> O começo é histórico e traz para os sucessores uma quantidade crescente de pressupostos por meio do exercício do pensamento já realizado. Mas a origem é a todo o tempo a fonte, a partir da qual surge o impulso para o filosofar (JASPERS, 1983, p.16).

Por essa razão é que separamos aqui o tratamento dos dois aspectos. Compreender o que seja Filosofia implica certamente conhecer sua história, ou seja, as raízes e o desenvolvimento do pensamento ocidental ao longo dos séculos. No entanto, se essa é uma condição necessária para o estudo da Filosofia, a mera posse de tais conhecimentos históricos está longe de ser suficiente para aquele que quer pensar de modo autônomo. O filosofar, o pensar por si mesmo sobre determinados temas e problemas, implica justamente não se tornar escravo ou um mero seguidor das ideias alheias. Deste modo é necessário conhecer a tradição, mas, ao mesmo tempo, não se deixar enfeitiçar e cegar por ela.

Neste item, trataremos do surgimento em um sentido histórico e reservamos para o próximo capítulo o tratamento da questão motivadora (do impulso) e da atitude voltada para o filosofar.

Os primórdios da filosofia, compreendida como história do pensamento ocidental, remontam à Grécia Antiga. Isso significa que, embora exista também uma história do pensamento oriental, frequentemente também considerado e chamado de *filosofia*, na qual se encontram, por exemplo, o *budismo* e o *confucionismo*, o conjunto destas e outras doutrinas é objeto de interesse e pesquisa mais na perspectiva de doutrina religiosa ou de espiritualidade do que propriamente área de investigação da Filosofia. Por razões de espaço e de delimitação do nosso foco, não nos deteremos aqui nessa discussão.

Na tabela que segue, podemos visualizar de modo panorâmico os principais períodos históricos da Grécia Antiga. Em seu texto

intitulado *Filosofando: Introdução à Filosofia*, Aranha e Martins nos apresentam um quadro geral[3]:

Periodização da história da Grécia Antiga
• **Civilização micênica** (sécs. XX a XII a. C.) – desenvolve-se desde o início do segundo milênio a. C. e tem esse nome pela importância da cidade de Micenas, de onde, por volta de 1250 a. C., partem Agamemnon, Aquiles e Ulisses para sitiar e conquistar Troia.
• **Tempos homéricos** (sécs. XII a VIII a. C.) – nesse período teria vivido Homero (século IX ou VIII a. C.); na transição de um mundo essencialmente rural, os senhores enriquecidos formam a aristocracia proprietária de terras; recrudesce o sistema escravista.
• **Período arcaico** (sécs.VIII a VI a. C.) – com o advento das cidades-estados (póleis) ocorrem grandes alterações sociais e políticas, bem como o desenvolvimento do comércio e a expansão da colonização grega.
• **Período clássico** (sécs. V e IV a. C.) – apogeu da civilização grega; na política, expressão da democracia ateniense; desenvolvimento das artes, da literatura e da filosofia; época em que vivem os sofistas e os filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles.
• **Período helenístico** (sécs. III e II a.C.) – decadência política, domínio macedônico e conquista da Grécia pelos romanos; culturalmente, significativa influência das civilizações orientais.

O período que talvez mais seja mais decisivo aí é aquele em que ocorre o desenvolvimento das cidades-estados. O assim chamado *surgimento da polis* foi um divisor de águas na história do

[3] ARANHA E MARTINS, 2003, p.79.

pensamento ocidental. A partir delas, a sociedade passa de uma organização baseada fundamentalmente na agricultura para a indústria artesanal e é fortalecido o desenvolvimento do comércio como atividade de sustento. Foi o surgimento da vida urbana que impulsionou o desenvolvimento cultural, social e político.

Esse florescimento da *polis* favoreceu também a formação gradativa do que denominamos hoje de publicidade ou do espaço público, isto é, a noção de que o espaço em que são exercidas as liberdades é um espaço comum a todos os que coabitam e compartilham de um mesmo território, onde ganham seu sustento, onde desenvolvem seus projetos de vida. A consolidação e a manutenção desse espaço público eram, e ainda são, condição fundamental para o exercício das liberdades individuais, bem como para o florescimento da cultura, o desenvolvimento das ciências e o exercício da cidadania[4]. As questões ou problemas relativos à respectiva sociedade passam gradativamente a ser objeto de debate público. É aqui também que surge o primeiro impulso fundamental para a vida *política*. Não é à toa que a palavra *política* tem sua raiz no termo *polis*.

Outros fatores concretos contribuíram para tais transformações. As sociedades antecedentes ao período arcaico eram marcadas pela visão mítico-religiosa do mundo. A *mitologia* era constituída por um conjunto de crenças que orientavam o comportamento dos seres humanos, ofereciam um sentido para a existência e, assim, permitiam certa "compreensão" do mundo. As lendas que narravam prodígios e ações heroicas dos deuses e de homens eram a base de tais crenças, pois transmitiam um conjunto de valores e bens culturais de uma geração para outra.

Com o desenvolvimento da navegação e a progressiva expansão das viagens marítimas, tem início um processo gradativo de exploração de novos territórios e, ao mesmo tempo, de descobertas que trazem consequências para a visão estabelecida pelos mitos (o que podemos chamar de desmistificação). Sobre certas ilhas ou territórios

---

[4] Certamente essa noção evoluiu ao longo da história em seu aspecto sociopolítico e em seu significado cultural.

que ainda não haviam sido explorados antes e que, supostamente, seriam habitados por deuses ou divindades, constatava-se então que, neles, além de outros seres humanos, nada de sobrenatural era encontrado. Nessa medida, crescia a necessidade de se encontrar outra explicação plausível para a origem do mundo, pois se tais forças divinas não existiam, perdia-se o fundamento daquela compreensão.

A invenção do calendário, que permitia o cálculo do tempo, favoreceu uma nova compreensão do mesmo e a percepção de que, em determinados períodos, os ciclos ou as estações, por exemplo, se repetem. A invenção da moeda e da escrita alfabética favoreceu a interação cultural e econômica mediante os símbolos. Na economia, a interação é simbolicamente mediada, por meio do estabelecimento de um valor abstrato como equivalente a uma determinada quantidade de bens ou serviços. Na escrita, os signos gráficos permitem tornar acessíveis a uma população cada vez maior certos conhecimentos, que antes eram transmitidos apenas pela narrativa oral. Além disso, tanto a escrita quanto a moeda, permitiram o progressivo desenvolvimento da capacidade de abstração e generalização, capacidades que são imprescindíveis para o exercício do pensamento.

A tradição filosófica do Ocidente remonta aos séculos VI e V a. C., período em que a assim chamada passagem do pensamento mítico para a razão já está consolidada. Este é o período denominado *pré-socrático*, isto é, o período que antecede a época de Sócrates (470/469 a. C. – 399 a. C.), que é considerado, junto com Platão e Aristóteles, uma das figuras mais importantes da Filosofia.

Na terceira parte deste manual, apresentaremos outros detalhes e tópicos sobre as principais épocas da História da Filosofia. Para finalizarmos esta parte sobre o surgimento histórico da Filosofia, queremos destacar que alguns dos traços fundamentais mais importantes da Filosofia na Antiguidade são[5]:

> - A pergunta pelo princípio originário (*arché*) e pela razão originária (*logos*) do mundo. Deste modo o que estava em vista era a busca pelo princípio unificador da ordem do cosmos.

---

[5] De acordo com KUNZMANN *et alii*, 2005, p.29.

- Os temas ligados ao conceito de *alétheia* (do grego, verdade, desencobrimento): ser, verdade, conhecimento verdadeiro.

- A ocupação com a natureza do homem e sua destinação moral: a natureza e constituição de sua alma; o bem (*agathón*) e a virtude (*aretê*); a obtenção ou o alcance da *eudaimonia* (felicidade).

Exercícios:

1- Discuta se é possível aprender Filosofia unicamente conhecendo sua história. Justifique.

2- Qual a diferença entre mito e Filosofia?

3- Que condições propiciaram o surgimento da Filosofia?

1.3. A Origem da Filosofia: o elemento motivacional

> Pois este é o estado de um homem
> que ama muito a sabedoria, a admiração;
> sim, não há outro começo do que este.
> Platão, *Teeteto*, 155 D.

> De fato, os homens começaram a filosofar,
> agora como na origem por causa da admiração [...]
> Aquele que se pergunta e se admira sobre uma coisa
> crê não conhecê-la.
> Aristóteles, *Metafísica*, 982 b.

Possivelmente já exercitamos o filosofar desde sempre, embora, talvez, não de maneira sistemática e metódica como o faz um especialista da área.

No entanto, na medida em que exercitamos nosso discernimento, nossa faculdade de julgar, numa palavra, na medida em que exercitamos o pensar, já nos movemos no campo filosófico sem que, todavia, estejamos plenamente cientes disso. Nesse sentido, Aristóteles já anunciava na abertura de sua *Metafísica*[6] que "todos os homens desejam, por natureza, o saber" (980 a21).

Podemos citar aqui também uma definição que Martin Heidegger (1889-1976), filósofo alemão e um dos nomes mais importantes da filosofia do século XX, nos apresenta em sua obra *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão*. Esse pensamento se conecta com aquilo que estamos argumentando aqui: "Filosofia é filosofar" (HEIDEGGER, 2011, p.5).

---

[6] ARISTOTELES. *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

De onde surge em nós aquele tipo de curiosidade, que não é apenas um passatempo, mas, que gera um interesse pelo conhecimento e, consequentemente, pelo esclarecimento das perguntas mais elementares de nossa existência? O que nos faz não nos darmos por satisfeitos com respostas ingênuas e *querer* buscar a verdade? De modo resumido: o que nos faz pensar e, portanto, filosofar?

Como alertamos anteriormente, não se faz Filosofia ou não se aprende a filosofar meramente lendo um manual de História da Filosofia. E aqui nos apoiamos novamente em Heidegger, quando este afirma que:

> A filosofia – assim o sabemos ao menos superficialmente – não é nenhuma ocupação qualquer, com a qual, segundo nosso humor, passamos o tempo; nenhum mero acúmulo de conhecimento, que facilmente alcançamos a qualquer hora a partir dos livros. Ao contrário, apesar de só o sabermos obscuramente, ela é algo que, em sua totalidade e em seu ponto mais extremo, dá lugar ao acontecimento de uma expressão e de um diálogo derradeiros do homem (HEIDEGGER, 2011, p.6).

É nesse sentido que também pertence ao campo das indagações e investigações filosóficas conhecer o que motiva ou impulsiona o ser humano, desde a Antiguidade aos tempos atuais, ao questionamento e à reflexão ou, numa palavra, ao filosofar.

Gerd Bornheim (1929-2002), um dos nomes mais importantes no cenário filosófico brasileiro[7], dedicou-se a esse assunto em sua tese de livre-docência intitulada *Motivação básica e atitude originante do filosofar*[8]. Essa obra merece ser lida não apenas por seu caráter inspirador, pelo rigor e clareza de sua exposição, mas também pela elegância e pela erudição com que o autor percorre as etapas do

---

[7] Sobre sua trajetória intelectual e acadêmica, conferir a obra *Conversa com Filósofos Brasileiros*, organizada por Marcos Nobre e José Márcio Rego, publicada pela Editora 34, no ano de 2000.

[8] Essa tese foi apresentada em concurso para livre-docência na Faculdade de Filosofia da então Universidade do Rio Grande do Sul, em 1961. Posteriormente, em 1969, foi publicada como *Introdução ao Filosofar*, com grande sucesso editorial, e ainda hoje está disponível no mercado.

tratamento da questão. Não podemos oferecer aqui um tratamento tão minucioso e detalhado do tema, mas procuramos ao menos nos aproximar de sua perspectiva até onde nos for possível.

Nesse livro de Bornheim encontramos uma importante referência ao mesmo texto de introdução à Filosofia escrito por Jaspers (já citado anteriormente), que julgamos ser muito pertinente quando se trata de uma definição da atitude motivante do filosofar.

Três atitudes fundamentais são consideradas por Jaspers. E, como lembra Bornheim, podem não ser as únicas possíveis, mas "são encontráveis com certa frequência": a admiração, a dúvida e a constatação/sentimento da própria fraqueza e impotência. Essa terceira atitude é traduzida por Bornheim como *insatisfação moral*.

> a) A primeira atitude nos vem da Grécia clássica. Platão e Aristóteles pretendiam ver na *admiração* o impulso inicial de todo o filosofar. No comportamento admirativo o homem toma consciência de sua própria ignorância, e esta consciência leva-o a interrogar aquilo que ignora , até atingir a supressão da ignorância, isto é, o conhecimento.
>
> b) A segunda atitude Karl Jaspers a encontra na *dúvida*, podendo-se apontar Descartes como sendo o seu representante clássico. Neste comportamento, a verdade é atingida através da suspensão provisória de todo o conhecimento ou de certas modalidades de conhecimento, que passam a ser consideradas como meramente opinativas. A distinção grega entre *doxa* e *episteme* tem a mesma raiz. A dúvida metódica aguça o espírito crítico próprio da vida filosófica e nisto reside sua eficácia.
>
> c) Finalmente, a terceira atitude implica num sentimento de *insatisfação moral*. Se em seu comportamento usual o homem é encontrado absorvido no mundo que o cerca, a filosofia impõe-se como tarefa a partir do momento em que este homem quotidiano cai em si e pergunta pelo sentido de sua própria existência. O mundo exterior é abandonado em consequência de um sentido de insatisfação, levando o homem a tomar consciência de sua própria miséria (BORNHEIM, 1961, p.23-24).

Enquanto para Jaspers as três atitudes seriam como que complementares (haveria algo em comum entre elas que permitiria um certo equilíbrio) e por qualquer uma delas poderíamos iniciar o filosofar, para Bornheim, é na *admiração* que temos o impulso elementar para tal. Uma harmonia entre as três ficaria comprometida por elas reclamarem "um certo grau de exclusividade" para si e, consequentemente, "se repelirem" mutuamente (Idem, ibid., p.24). E mais do que isso: "tomadas em si mesmas, todas as três atitudes apontadas revelam-se insuficientes e parciais" (Idem, ibid., p.25).

Para Bornheim, embora a dúvida seja indispensável para alcançarmos o pensamento crítico, e a insatisfação moral nos mova para o caminho da vida ética, ambas pressupõem algo anterior a elas.

> A dúvida supõe já um estado bastante adiantado da filosofia, ou melhor, supõe outras filosofias. Apenas a partir de uma saturação de conhecimentos e pontos-de-vista existentes, pode a dúvida surgir e impor-se com necessidade. [...] A dúvida, consequentemente, parece ser sempre secundária [...] (Idem, ibid., p.25).

Algo semelhante vale para a denominada insatisfação moral. De certo modo, se fosse o sentimento de fraqueza e impotência que despertasse o espírito humano para o conhecimento de sua própria condição, isso poderia restringir com facilidade o âmbito de investigação e o alcance global característico da Filosofia; numa palavra, ela poderia ser reduzida a uma psicologia moral.

Desse modo, mesmo que também seja em si "insuficiente para explicar a totalidade do impulso inicial do filosofar", a admiração parece ser aquela atitude que mais nos propicia a abertura e o despertar ante a realidade.

Concordando com essa perspectiva fundamental, a filósofa Hannah Arendt (1906-1975) afirma, em sua obra *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, que, na sua opinião, "uma resposta [para a questão sobre 'o que nos faz pensar?'] que não perdeu nada de sua plausibilidade é a [...] afirmação de Platão, a saber, a de que a origem da filosofia é o espanto [...] (ARENDT, 1995, p.108). Após discorrer sobre a atitude de espanto, referida em passagens da obra de Platão

como "paixão" (*pathos*) típica do filósofo, Arendt também refere-se ao espanto como comportamento dos homens face à divindade que, por vezes, aparecia aos homens sob disfarce, numa forma familiar que nem sempre permitia a sua identificação. Nesta perspectiva, assim argumenta Arendt:

> O espanto como resposta não é algo, portanto, que os homens possam evocar por si mesmos. O espanto é um *pathos*, algo sofrido, e não produzido. [...] Em outras palavras, o que deixa os homens espantados é algo familiar, e ainda assim normalmente invisível, que eles são forçados a admirar. Aquele espanto que é o ponto de partida de pensamento não é nem a confusão, nem a surpresa, nem a perplexidade; é um espanto de *admiração* (1995, p.108-109).

A partir dessas breves considerações e posições, é possível perceber que o filosofar parte fundamentalmente de uma abertura nossa com relação ao mundo que nos circunda e envolve, bem como para as dúvidas, interrogações que surgem a partir dessa relação. Quanto mais nos deixamos envolver pela admiração com a grandeza e a complexidade do cosmos, quanto mais nos admiramos do quão pouco realmente sabemos e do quanto ainda precisamos saber, tanto mais podemos dar o passo fundamental para o exercício do filosofar. E, nesse caso, alguém pode muito bem exercitar-se no pensamento filosófico sem que tenha lido grandes obras ou mesmo manuais de Filosofia – como vimos na passagem citada de Heidegger –, desde que não se contente com análises e conclusões apressadas.

Anexo

Fragmento de Uma breve introdução à Filosofia, de Thomas Nagel (2011, p.3)

A principal ocupação da filosofia é questionar e entender ideias muito comuns que todos nós usamos no dia-a-dia sem nem sequer

refletir sobre elas. O historiador perguntará o que aconteceu em determinado tempo do passado, enquanto o filósofo indagará: "O que é o tempo?" O matemático investigará as relações entre os números, ao passo que o filósofo perguntará: "O que é um número?" O físico desejará saber de que são feitos os átomos, ou como se explica a gravidade, mas o filósofo indagará como podemos saber se existe alguma coisa fora da nossa mente. O psicólogo talvez pesquise como a criança aprende a linguagem, mas a indagação do filósofo será: "O que dá sentido a uma palavra?" Alguém pode perguntar se é certo entrar sorrateiramente no cinema e assistir ao filme sem pagar, mas o filósofo perguntará: "O que faz com que uma ação seja certa ou errada?"

Não iríamos muito longe se não tivéssemos como certas as ideias de tempo, número, conhecimento, linguagem, certo e errado a maior parte do tempo; mas na filosofia investigamos essas coisas em si. O objetivo é aprofundar um pouco mais nossa compreensão do mundo e de nós mesmos. Obviamente, não é uma tarefa fácil. Quanto mais básicas as ideias que tentamos investigar, menos são os instrumentos de que dispomos para nos ajudar. Não há muita coisa que possamos dar por certa ou garantida. Assim, a filosofia é uma atividade um tanto vertiginosa, e poucos de seus resultados permanecem incontestados por muito tempo.

Exercício:

1- Você concorda que de certo modo todos nós "por natureza temos o desejo de conhecer" como define Aristóteles? Avalie e identifique situações em que pensamos de modo filosófico.

2- Qual a atitude que motiva e dá origem ao filosofar? Justifique.

3- Conforme o texto de Thomas Nagel, quais as dificuldades com que nos deparamos ao filosofar?

2. ASPECTOS TEÓRICO-PRÁTICOS

São objetivos desta segunda parte: caracterizar o que denominamos como *filosofar*, na medida em que a prática da Filosofia exige o uso da própria capacidade racional; demonstrar a necessidade de desenvolvermos certas competências como leitura, análise, interpretação e redação de textos - atividades absolutamente imprescindíveis para o filosofar acadêmico. Argumentamos que, embora o filosofar não possa ser reduzido a tais competências, sem o desenvolvimento delas não se pode chegar a fazer Filosofia seriamente. Ao final, apresentamos de modo conciso algumas das principais áreas da pesquisa ou disciplinas da Filosofia.

2.1. Como Filosofar?

Filosofar de modo metódico e sistemático exige que alguns requisitos sejam cumpridos. É importante ressaltar que, antes de mais nada, o filosofar autêntico só é possível por meio do exercício do pensamento autônomo. Isso significa que, antes de autores ou obras, nosso pensamento deve se ocupar com os problemas, com as interrogações que nos perturbam e para as quais gostaríamos de formular respostas, mesmo tendo ciência de que tais respostas possam não ser definitivas. Não há dúvida de que um conhecimento da tradição (os pensadores e suas obras) é imprescindível para quem pretende se aprimorar nesta área do saber.

Assim, podemos dizer que esse pensar por si mesmo envolve, entre outras atividades, a leitura, a análise, a interpretação e a argumentação. Se com essas atividades não esgotamos tudo o que pode ser contabilizado no exercício do pensamento autônomo ou, respectivamente, no filosofar, sem eles, no entanto, não se chega a fazer isso.

Neste sentido, queremos desenvolver na sequência algumas características destas atividades (leitura, análise, interpretação). Antes de passar a elas, recomendamos a leitura e o exame atento dos dois fragmentos de textos apresentados abaixo.

2.1.1. Fragmentos para leitura, análise e discussão:

> Nas palavras de Immanuel Kant, em sua *Informação sobre a orientação de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766*, em se tratando de Filosofia, não se trata, pois, de aprender pensamentos, mas sim aprender a pensar ["*nicht Gedanken, sondern denken lernen*"][9].

Na *Crítica da Razão Pura* (B 865) ele afirma:

> "quanto ao que respeita à razão, apenas se pode, no máximo, aprender a *filosofar.* [...] Até então não se pode aprender nenhuma filosofia; pois onde está ela? Quem a possui? Por que caracteres se pode conhecer? Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais em certas tentativas que se apresentam, mas sempre com a reserva do direito que a razão tem de procurar esses próprios princípios nas suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los." (B 866)

[9] *Nachricht*, AA, II, 306, grifos nossos.

Anexo

Trecho da obra Convite à Filosofia, de Marilena Chauí (1995, p.11-13):

Atitude filosófica: indagar

Se, portanto, deixarmos de lado, por enquanto, os objetos com os quais a Filosofia se ocupa, veremos que a atitude filosófica possui algumas características que são as mesmas, independentemente do conteúdo investigado.

Essas características são:

- perguntar **o que** a coisa, ou o valor, ou a idéia, é. A Filosofia pergunta qual é a realidade ou natureza e qual é a significação de alguma coisa, não importa qual;

- perguntar **como** a coisa, a idéia ou o valor, é. A Filosofia indaga qual é a estrutura e quais são as relações que constituem uma coisa, uma idéia ou um valor;

- perguntar **por que** a coisa, a idéia ou o valor, existe e é como é. A Filosofia pergunta pela origem ou pela causa de uma coisa, de uma idéia, de um valor.

A atitude filosófica inicia-se dirigindo essas indagações ao mundo que nos rodeia e às relações que mantemos com ele. Pouco a pouco, porém, descobre que essas questões se referem, afinal, à nossa capacidade de conhecer, à nossa capacidade de pensar. Por isso, pouco a pouco, as perguntas da Filosofia se dirigem ao próprio pensamento: o que é pensar, como é pensar, por que há o pensar? A Filosofia torna-se, então, o pensamento interrogando-se a si mesmo. Por ser uma volta que o pensamento realiza sobre si mesmo, a Filosofia se realiza como **reflexão**.

2.1.2. A Reflexão Filosófica

Reflexão significa movimento de volta sobre si mesmo ou movimento de retorno a si mesmo. A reflexão é o movimento pelo qual o pensamento volta-se para si mesmo, interrogando a si mesmo.

A reflexão filosófica é **radical** porque é um movimento de volta do pensamento sobre si mesmo para conhecer-se a si mesmo, para indagar como é possível o próprio pensamento. Não somos, porém, somente seres pensantes. Somos também seres que agem no mundo, que se relacionam com os outros seres humanos, com os animais, as plantas, as coisas, os fatos e acontecimentos, e exprimimos essas relações tanto por meio da linguagem quanto por meio de gestos e ações.

A reflexão filosófica também se volta para essas relações que mantemos com a realidade circundante, para o que dizemos e para as ações que realizamos nessas relações. A reflexão filosófica organiza-se em torno de três grandes conjuntos de perguntas ou questões:

1. Por que pensamos o que pensamos, dizemos o que dizemos e fazemos o que fazemos? Isto é, quais os **motivos**, as **razões** e as **causas** para pensarmos o que pensamos, dizermos o que dizemos, fazermos o que fazemos?

2. O que queremos pensar quando pensamos, o que queremos dizer quando falamos, o que queremos fazer quando agimos? Isto é, qual é o **conteúdo** ou o **sentido** do que pensamos, dizemos ou fazemos?

3. Para que pensamos o que pensamos, dizemos o que dizemos, fazemos o que fazemos? Isto é, qual é a **intenção** ou a **finalidade** do que pensamos, dizemos e fazemos?

Essas três questões podem ser resumidas em: O que é pensar, falar e agir? E elas pressupõem a seguinte pergunta: Nossas crenças cotidianas são ou não um saber verdadeiro, um conhecimento?

Como vimos, a atitude filosófica inicia-se indagando: O que é? Como é? Por que é?, dirigindo-se ao mundo que nos rodeia e aos seres

humanos que nele vivem e com ele se relacionam. São perguntas sobre a **essência**, a **significação** ou a **estrutura** e a **origem** de todas as coisas.

Já a reflexão filosófica indaga: Por quê?, O quê?, Para quê?, dirigindo-se ao pensamento, aos seres humanos no ato da reflexão. São perguntas sobre a **capacidade** e a **finalidade** humanas para **conhecer** e **agir**.

2.1.3. Filosofia: um pensamento sistemático

Essas indagações fundamentais não se realizam ao acaso, segundo preferências e opiniões de cada um de nós. A Filosofia não é um 'eu acho que' ou um 'eu gosto de'. Não é pesquisa de opinião à maneira dos meios de comunicação de massa. Não é pesquisa de mercado para conhecer preferências dos consumidores e montar uma propaganda. As indagações filosóficas se realizam de modo **sistemático**.

Que significa isso?

Significa que a Filosofia trabalha com enunciados precisos e rigorosos, busca encadeamentos lógicos entre os enunciados, opera com conceitos ou ideias obtidos por procedimentos de demonstração e prova, exige a fundamentação racional do que é enunciado e pensado. Somente assim a reflexão filosófica pode fazer com que nossa experiência cotidiana, nossas crenças e opiniões alcancem uma visão crítica de si mesmas. Não se trata de dizer 'eu acho que', mas de poder afirmar 'eu penso que'.

O conhecimento filosófico é um trabalho intelectual. É sistemático porque não se contenta em obter respostas para as questões colocadas, mas exige que as próprias questões sejam válidas e, em segundo lugar, que as respostas sejam verdadeiras, estejam relacionadas entre si, esclareçam umas às outras, formem conjuntos coerentes de idéias e significações, sejam provadas e demonstradas racionalmente. (CHAUÍ, 1995, p.11-13)

Exercício:

1- O que Kant quer dizer com "não se aprende Filosofia, mas a filosofar"?

2- Como se caracteriza a postura de quem filosofa, segundo a visão de Chauí?

3- Que tipo de reflexão é a Filosofia? Acaso ela se parece com a espiritualidade? Justifique.

2.2. A Leitura do Texto Filosófico

Embora o aprendizado da leitura seja quase sempre pressuposto para quem ingressa na vida acadêmica, não é tão óbvio que todo aquele que é formalmente alfabetizado e concluiu o ensino médio (e muitas vezes, até mesmo, o ensino superior!) saiba ler. Por esta razão, mesmo depois de serem já formalmente alfabetizadas e terem algum grau de estudo, muitas pessoas ainda precisam *aprender* a ler.

Não nascemos sabendo ler, nem gostando de ler. A leitura se torna um hábito e uma parte importante de nossa vida, na medida da intensidade ou da frequência com que a exercitamos. Quanto menos alguém a pratica, tanto mais dificuldade encontra diante de qualquer tipo de texto que vai ler. Basta observarmos nas escolas e universidades para constatarmos o quanto a leitura é uma prática ainda pouco desenvolvida. Como se pode comprovar isso? Certamente há vários fatores que contribuem para isso, mas entre os aspectos mais reveladores dos déficits de leitura podemos citar a dificuldade na interpretação de textos e na argumentação e exposição oral ou escrita de um trabalho. Qualquer redação solicitada provoca murmúrios e lamentações entre os acadêmicos.

Por isso, não surpreende o fato do analfabetismo funcional. O analfabeto funcional é aquele que formalmente possui escolaridade, mas não sabe ler, analisar e interpretar um texto. Sabe que a letra "A" é a letra "A", assim como identifica todas as demais letras, mas não consegue extrair o significado das palavras no contexto em que elas se encontram dispostas.

Ler, portanto, é mais do que conhecer as letras e pronunciar o que está escrito sem gaguejar. Aquele que lê, sabe identificar e distinguir o sujeito e o predicado de uma frase; sabe o que o verbo significa, o tempo de sua conjugação; sabe quando uma afirmação é hipotética, quando é uma ordem, quando é uma inferência e assim por diante.

Ler pode ser, também, uma fonte de prazer e de satisfação. Normalmente a leitura nos traz isso, além de muitos outros benefícios. Mas, para chegar nesse ponto, temos que começar, em algum momento, o exercício cotidiano da leitura. Em outras palavras, é preciso querer fazer isso de modo decidido, com uma intenção firme e tomando todas as medidas necessárias para tal. Temos que querer isso com todas as nossas forças!

Em Filosofia, mais do que em qualquer outra área do conhecimento, a leitura é o principal meio de pesquisa e aprendizado. O nível de exigência é consequentemente diferenciado, na medida em que se trata de uma linguagem inteiramente nova para aquele que inicia o seu percurso.

O aprendizado da leitura do texto filosófico é um exercício que se pratica com paciência e persistência. Veremos mais adiante, quando tratarmos dos passos seguintes (análise e interpretação), que um dos principais erros que se comete em Filosofia é a *leitura apressada* dos textos.

Para ilustrarmos o que afirmamos até aqui sobre a importância da leitura, de modo geral, e da leitura em Filosofia, em particular, citamos algumas qualidades que podemos identificar respectivamente no quadro abaixo. É claro que podemos refletir criticamente sobre esta separação (se existem apenas ou bons ou maus leitores e assim por diante...), mas, didaticamente falando, o objetivo do texto é precisamente provocar a discussão.

Características do BOM e do MAU LEITOR[10]

BOM LEITOR	MAU LEITOR
O bom leitor lê rapidamente e entende bem o que lê. Tem habilidades e hábitos como:	O mau leitor lê vagarosamente e entende mal o que lê. Tem hábitos como:
1 – *Lê com objetivo determinado.* Ex.: aprender certo assunto, repassar detalhes, responder a questões.	1 – *Lê sem finalidade.* Raramente sabe por que lê.
2 – *Lê unidades de pensamento.* Abarca num relance o sentido de um grupo de palavras. Relata rapidamente as ideias encontradas numa frase ou parágrafo.	2 – *Lê palavra por palavra.* Pega o sentido da palavra isoladamente. Esforça-se por ajuntar os termos para poder entender a frase. Frequentemente tem de reler as palavras.
3 – *Tem vários padrões de velocidade.* Ajusta a velocidade da leitura com o assunto que lê. Se lê uma novela é rápido. Se lê um livro científico para guardar detalhes – lê mais devagar para entender bem.	3 – *Só tem um ritmo de leitura.* Seja qual for o assunto, lê sempre vagarosamente.
4 – *Avalia o que lê.* Pergunta-se frequentemente: que	4 – *Acredita em tudo o que lê.* Para ele, tudo o que é

[10] Conforme Bastos e Keller, 1996, p.45.

sentido tem isso para mim? Está o autor qualificado para escrever sobre o assunto? Está ele apresentando apenas um ponto de vista sobre o problema? Qual é a ideia principal deste trecho? Quais seus fundamentos?	impresso é verdadeiro. Raramente confronta o que lê com as próprias experiências ou com outras fontes. Nunca julga criticamente o escritor ou seu ponto de vista.
5 – *Possui bom vocabulário.* Sabe o que muitas palavras significam. É capaz de perceber o sentido das palavras novas pelo contexto. Sabe usar dicionários e o faz frequentemente para esclarecer o sentido de certos termos, no momento oportuno.	5 – *Possui vocabulário limitado.* Sabe o sentido de poucas palavras. Nunca relê uma frase para pegar o sentido de uma palavra difícil ou nova. Raramente consulta o dicionário. Quando o faz atrapalha-se em achar a palavra. Tem dificuldade em entender a definição das palavras e em escolher o sentido exato.
6 – *Tem habilidades para conhecer o valor do livro.* Sabe que a primeira coisa a fazer quando toma um livro é indagar do que trata, através do título, subtítulos encontrados na página de rosto e não apenas na capa. Em seguida lê os títulos do autor. Edição do livro. Índice. Orelhas do livro. Prefácio, bibliografia citada. Só depois é que se vê em condições	6 – *Não possui nenhum critério técnico para conhecer o valor do livro.* Nunca ou raramente lê a página de rosto do livro, o índice, o prefácio, a bibliografia etc., antes de iniciar a leitura. Começa a ler a partir do primeiro capítulo. É comum até ignorar o autor, mesmo depois de terminada a leitura. Jamais seria capaz de decidir entre leitura e simples

de decidir pela conveniência ou não da leitura. Sabe selecionar o que lê. Sabe quando consultar e quando ler.	consulta. Não consegue selecionar o que vai ler. Deixa-se sugestionar pelo aspecto material do livro.
7 – *Sabe quando deve ler um livro até o fim, quando interromper a leitura definitivamente ou periodicamente.* Sabe quando e como retomar a leitura, sem perda de tempo e sem perder a continuidade.	7 – *Não sabe decidir se é conveniente ou não interromper uma leitura.* Ou lê todo o livro, ou o interrompe sem critério objetivo, apenas por questões subjetivas.
8 – *Discute frequentemente o que lê com os colegas.* Sabe distinguir entre impressões subjetivas e valor objetivo durante as discussões.	8 – *Raramente discute com os colegas o que lê.* Quando o faz, deixa-se levar por impressões subjetivas e emocionais para defender um ponto de vista. Seus argumentos, geralmente, derivam da autoridade do autor, da moda, dos lugares comuns, das tiradas eloquentes, dos preconceitos.
9 – *Adquire livros com (relativa) frequência e cuida de ter sua biblioteca particular.* Quando é estudante, procura livros de textos indispensáveis e se esforça em possuir os chamados clássicos fundamentais. Tem interesse em fazer assinaturas de periódicos científicos. Formado, continua alimentando sua biblioteca e	9 – *Não possui biblioteca particular.* Às vezes é capaz de adquirir metros de livro para decorar a casa. É frequentemente levado a adquirir livros secundários em vez dos fundamentais. Quando estudante, só lê e adquire os compêndios de aula. Formado, não sabe o que

restringe a aquisição dos chamados compêndios. Tem o hábito de ir direto às fontes, de ir além dos livros de texto.	representa o hábito das "boas aquisições" de livro.
10 – *Lê assuntos vários.* Lê livros, revistas, jornais. Em áreas diversas: ficção, ciência, história, etc. Habitualmente nas áreas de seu interesse ou especialização.	10 – *Está condicionado a ler sempre a mesma espécie de assunto.*
11 – *Lê muito e gosta de ler.* Acha que ler traz informações e causa prazer. Lê sempre que pode.	11 – *Lê pouco e não gosta de ler.* Acha que ler é ao mesmo tempo um trabalho e um sofrimento.
12 – *O BOM LEITOR é aquele que não é bom só na hora da leitura. É bom leitor porque desenvolve uma atitude de vida: é constantemente bom leitor. Não só lê, mas sabe ler.*	12 – *O MAU LEITOR não se revela apenas no ato da leitura, seja silenciosa ou oral. É constantemente mau leitor, porque se trata de uma atitude de resistência ao hábito de saber ler.*

Exercício:

1- Leia a tabela acima e procure avaliar seu perfil; em qual das colunas você percebe mais características suas?

2- Você tem disposição de mudar isso para melhor? Justifique por quais razões acredita que a leitura é importante.

3- Qual sua opinião sobre a classificação que os autores fazem? Justifique.

2.4. A Análise do Texto Filosófico

Alguém pode se perguntar: por que razão, além da leitura, precisamos analisar o texto? Ou, ainda, qual a diferença de uma para a outra? E, por fim, no que consiste a análise de um texto filosófico?

Podemos aqui retomar o tema do "filosofar por conta própria", isto é, do exercício do pensar por si mesmo, da autonomia intelectual. Poderíamos perguntar: por onde se deve começar quando se pretende filosofar por conta própria? A leitura, a análise e a interpretação são condições fundamentais para isso, mesmo que o filosofar não se resuma a ler, analisar e interpretar. Quem faz Filosofia defende um ponto de vista, elabora um discurso, critica outros pontos de vista (outros discursos), constrói hipóteses de interpretação, investiga possibilidades e significados de uma teoria e, ao fazer isso, está o tempo todo avaliando argumentos (seus ou dos outros). Ora, o que é um argumento? Como ele é formado?

Uma definição muito simples, sem pretensão de substituir a de um dicionário, poderia ser essa: um argumento é um enunciado, composto por conceitos, por meio do qual afirmamos, negamos ou

criticamos uma tese, ponto de vista, opinião ou interpretação. Vemos, então, que o nosso trabalho tem tudo a ver com conceitos. É por meio deles que construímos todo nosso discurso, nossas interpretações e posicionamentos sobre algo no mundo. Vale relembrar aqui a definição de Kant, apresentada no início deste manual, isto é, a afirmação de que a Filosofia nada mais é do que uma atividade racional que opera com conceitos.

Ora, os conceitos possuem significado dentro de um determinado contexto de argumentação. Precisamente esse contexto pode ser identificado, bem como a perspectiva e o posicionamento do autor lido. Isso não se dá já no primeiro parágrafo do texto e, muitas vezes, não obtemos isso nem mesmo com uma leitura integral do texto, tenha ele a extensão que tiver. Por vezes, é na segunda ou terceira vez que lemos e analisamos um texto, que conseguimos captar o seu conteúdo essencial.

A análise, numa definição simples, é um procedimento posterior à leitura. É a reflexão sobre o que foi lido, e seu objetivo primeiro é a "decomposição" de um todo (ou de uma unidade), uma divisão em partes ou elementos. E, como diria René Descartes, esta decomposição é seguida do estudo minucioso de cada parte para, só depois de sanadas as dúvidas ou dificuldades sobre as partes e suas relações, reconstruir o todo, juntando todas as partes novamente (isto é, para fazer a *síntese)*. É exatamente esse passo a mais que diferencia a análise da mera leitura. Portanto, apenas com a leitura (e sem a análise) não damos o passo inicial para o filosofar.

2.5. A Interpretação do Texto Filosófico

A esta altura o leitor poderá se perguntar: mas com leitura e análise eu já não teria dado conta da tarefa? Por que, além disso, interpretar? O que é interpretar? Por que é uma atividade importante para filosofar?

Comecemos pela insuficiência dos dois primeiros passos (leitura e análise). Quando já conseguimos ler e analisar um texto de filosofia, podemos, sem dúvida, considerar que conseguimos avançar

significativamente no aprendizado. Mas, para o processo ser completo, isto é, para a autonomia intelectual ser alcançada efetivamente (pensar por si mesmo), é preciso mais do que isso. Por quê? A resposta é simples.

Alguém pode se contentar com o mero conhecimento histórico da Filosofia, com a mera descrição do conteúdo das obras dos pensadores, sem que necessariamente, com isso, pense por conta própria, construa possibilidades de interpretação e compreensão de determinados problemas; enfim, sem que se proponha a "buscar a verdade", tarefa que é a essência do filosofar desde os seus primórdios. Em suma, alguém pode confundir Filosofia com o mero estudo da *História da Filosofia*, como alertávamos no início do nosso texto.

Não há a menor dúvida de que precisamos ler e conhecer a História da Filosofia. Sem ela não avançamos no aprendizado. Esse estudo é uma parte importante e, até mesmo, condição indispensável para se formar um pensador. Desse modo, ao lermos e analisarmos a *Ética a Nicômacos*, de Aristóteles, ou a *Crítica da Razão Pura*, de Immanuel Kant, estamos em condições de explicar seu conteúdo, de descrever sua estrutura argumentativa e de situá-la no contexto do debate de sua época, possivelmente. Mas apenas com isso não temos ainda condições de decidir se eles têm razão ou não no que dizem, se isso é verdadeiro ou válido até o presente, ou o quanto suas teorias podem ser sustentáveis. Justamente para realizar isso é que precisamos ir além da leitura e da análise, isto é, precisamos interpretar e comentar suas teses.

E, aqui, outro elemento: para interpretar, precisamos também construir hipótese(s), precisamos de argumentos que possibilitem a *justificação* ou *fundamentação* (oferecer razões) de sua validade/verdade e, portanto, precisamos argumentar. Se a interpretação que construirmos for considerada como válida, então tem de ser aceita como tal por qualquer outro ser racional, isto é, qualquer outro que seja capaz de entender e concordar necessariamente com a racionalidade dos argumentos apresentados, mesmo que eventualmente possa divergir em sua opinião ou gosto pessoal.

Interpretar, portanto, exige um percurso de cultivo e amadurecimento intelectual, uma preparação que se dá pelo convívio intenso com a literatura, com a leitura e com o exercício de análise dos textos. O contrário disso, isto é, o contrário de argumentar é recorrer à força, à autoridade, à coação ou intimidação. É buscar em qualquer outra instância que não seja a razão, a fonte de autoridade para sustentar uma posição, ideia ou tese. Em Filosofia, temos, portanto, de trabalhar com argumentos, ou seja, com a razão, com a crítica. Precisamos oferecer *razões* para que uma tese ou posição possa ser aceita como plausível ou como não-plausível pelos nossos interlocutores.

2.5.1 Regras de Interpretação[11]:

1. Leia o texto no original sempre que possível!
2. Leia o texto devagar e cuidadosamente!
3. Não interprete sozinho, mas dialogando com outros!
4. Procure passagens paralelas!
5. Não acredite cegamente na literatura secundária! Pense por si mesmo!
6. Cite de modo fiel ao texto!
7. Procure por hipóteses de interpretação alternativas e melhores!
8. Procure por uma interpretação coerente!
9. Examine interpretações em seus conteúdos objetivos!
10. Fique atento ao contexto da passagem que está sendo interpretada!
11. Identifique a tese central do texto!

[11] Gregor DAMSCHEN e Dieter SCHÖNECKER, 2012, p.270.

12. Reconstrua o argumento!

13. Procure por palavras logicamente emblemáticas!

14. Reconstrua abreviadamente, mas controle os enunciados do texto!

2.6. A Redação do Texto Filosófico

Aquele que lê, analisa, interpreta e, portanto, argumenta, está em condições de formular e expor de modo verbal ou escrito os seus próprios pensamentos. Aquele que não chegou a esse ponto está deficitário nas atividades antecedentes. Não existe a menor dúvida de que quem pouco lê pouco analisa e muito menos interpreta. E, nesse ponto, dificilmente será alguém que escreve e se expressa de modo adequado e razoável. Percebemos com frequência o quanto as redações nos processos de admissão ao ensino superior (Enem e vestibulares) causam temor e apreensão entre os candidatos. Um dos fatores decisivos, sem adentrarmos no mérito e nas causas desse fato, é que a leitura, de modo geral, não é um hábito da maioria da população.

Não é possível e nem concebível alguém querer trabalhar com Filosofia e não querer aprender a ler, analisar, interpretar, argumentar e escrever. Dito de outro modo: quem quer trabalhar com Filosofia tem que necessariamente desenvolver e aperfeiçoar continuamente essas capacidades.

No que segue, procuramos oferecer algumas indicações para quem vai redigir seus textos filosóficos. Novamente, a lista pode não ser completa, mas acreditamos que nela se encontram elementos fundamentais para um bom começo. Os trabalhos de Filosofia nos ajudam a tomar uma posição em relação a um tema/autor e, desse modo, contribuem para o exercício *autônomo* do nosso entendimento (de nossa capacidade de reflexão) e para o desenvolvimento da capacidade de redação e argumentação.

Escolha o tema, sempre que possível, a partir do que lhe interessa, de questões ou problemas práticos ou teóricos que lhe causam curiosidade, sobre os quais gostaria de querer saber mais. Elabore as

primeiras perguntas, procure torná-las bem precisas e com foco definido no marco geral do seu assunto.

Defina sobre o que exatamente você quer escrever: elabore uma estrutura (mesmo que provisória!), um esqueleto do texto antes de começar a redação. Procure a literatura básica, condizente/adequada com a extensão de sua proposta.

Escreva do modo mais claro e compreensível quanto possível: pergunte-se o que exatamente você quer dizer; qual o problema ou a pergunta que você quer responder.

Escreva pensando naquele que vai ler seu texto, isto é, de tal modo que a teoria ou o autor tratado no seu trabalho sejam compreensíveis e acessíveis até mesmo para o leitor que não tem maiores conhecimentos em Filosofia.

Esclareça tanto quanto possível o sentido de expressões ou conceitos que não tenham uma compreensão imediata e evidente para o leitor. Nem tudo o que dizemos ou escrevemos é imediatamente compreendido: por isso é importante situar o contexto, o sentido de um termo utilizado, a referência que está sendo empregada ou seguida... Use o recurso de notas no rodapé da página para explicações complementares.

Teste a primeira impressão que seu trabalho pode render. Para isso, peça a outra pessoa que julgue minimamente competente – amigo, colega ou professor – para ler o que você escreveu e tentar identificar pontos problemáticos, frases ou parágrafos que precisam ser mais desenvolvidos. Explore essas indicações e tente aprofundar o seu debate em torno de tais pontos.

Formule e empregue tanto quanto possível frases curtas e claras, com início, meio e fim ou, ainda, com sujeito e predicado claramente posicionados.

Quando você for contestar a posição de um autor, apresente o(s) problema(s) indicando a(s) obra(s) em que esta é desenvolvida, esclarecendo a sua posição (concordância e/ou discordância devidamente justificadas) em relação ao autor abordado, bem como

identificando (se conveniente, até mesmo numerando) os argumentos da sua justificação.

Detenha-se na exposição e análise dos argumentos (tanto daqueles do autor interpretado quanto dos seus). Evite a mera paráfrase (ou a mera descrição/reprodução) do que o autor disse. Lembre-se que interpretar é mais do que simplesmente ler e analisar. Você tem que construir e empregar argumentos próprios.

Apresente com suas próprias palavras (reconstrução) a posição do autor interpretado. Citações são sempre um recurso legítimo para dar ênfase ao seu próprio texto e, portanto, subsidiárias e secundárias em relação a ele. Use-as quando considerar necessárias (exercite e aprimore aí a faculdade de julgar!).

Quando se tratar de um único texto como objeto de análise, indique logo no início, em nota de rodapé, qual a obra, qual edição, qual tradução está sendo utilizada; posteriormente, fazer a referência apenas à sigla correspondente à obra, seguida da página. (No caso de Kant, por exemplo: GMS, Ak. 442).

Quando se tratar de várias obras de um mesmo autor, vale o mesmo princípio. Deixe isso especificado logo no início; faça-o na primeira oportunidade (se possível, ainda na introdução ou na parte inicial do texto), em rodapé.

Estruture seu texto de modo claro e deixe a estrutura visível para o leitor, através da numeração ou divisão clara das partes. Importante também é indicar a estrutura do seu trabalho já ao final da parte introdutória do texto (ex. "Para o tratamento da questão aqui proposta, desenvolverei(emos) o trabalho em três etapas: a) blablabla; b) blablabla e c) blablabla...").

Como conjugar o verbo? em primeira ou terceira pessoa? Pouco importa. Ambos os modos são legítimos. Há razões óbvias para a primeira (o texto é seu, não há porque ter medo de dizer que "neste trabalho eu pretendo desenvolver isso ou aquilo"...) e outras que tradicionalmente privilegiam a terceira pessoa do plural (mas ela sempre denota que há mais autores – implícitos ou explícitos – no trabalho: "nosso objetivo é explicar/ ou/ explicaremos aqui o sentido da palavra razão em Kant"...). Faça a sua opção e seja coerente até o

final. O emprego dos dois modos no mesmo texto só causaria dano ao texto e à sua reputação intelectual.

Formule cuidadosamente cada frase. Releia seu texto cuidadosa e pacientemente, de preferência alguns dias depois de tê-lo escrito (sempre podemos melhorar o sentido de uma frase, empregar termos mais precisos; ampliar e complementar um raciocínio).

2.6.1. Dez mandamentos para a redação de textos filosóficos[12]

> 1. O tema: tu deves tornar o objeto *teu* próprio objeto.
>
> 2. A estrutura: tu deves *desenvolver* teu tema.
>
> 3. A condução dos pensamentos: tu não deves apenas juntar frases *sem plano algum*.
>
> 4. A soberania: *nunca* deves *apenas repetir* pensamentos alheios.
>
> 5. O juízo: tu deves ser um juiz justo.
>
> 6. O estilo: tu deves refinar tua *linguagem.*
>
> 7. A correção: tu deves *dominar as regras.*
>
> 8. A internet: tu não deves cair em *tentação.*
>
> 9. As fontes: tu deves te apropriar da discussão.
>
> 10. As formalidades: tu deves tornar as coisas fáceis para o teu leitor.

[12] HÜBNER, Dietmar. *Zehn Gebote für das philosophische Schreiben*. Ratschläge für Philosophie-Studierende zum Verfassen wissenschaftlicher Arbeiten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. (Estes mandamentos constituem apenas itens do *sumário* da obra, que posteriormente são comentados detalhadamente pelo autor na forma de capítulos do livro. Os itálicos são acréscimos meus).

Exercício:

1- Escolha um tema ou autor de seu interesse. Pode ser até mesmo um autor que você ainda não conhece, mas sobre o qual gostaria de ler e aprender. Elabore uma redação de até cinco páginas.

2.7. Áreas da Pesquisa (disciplinas) em Filosofia

Áreas de pesquisa, também classificadas, por vezes, como *disciplinas*, da Filosofia variam de acordo com o âmbito de seus interesses, métodos e de seus objetos de estudo. Esta lista não pretende esgotar as possibilidades até porque, de tempos em tempos, surgem novas ramificações e subdivisões no interior destas mesmas que vamos apresentar. Além disso, convém esclarecer que as significações aqui estabelecidas são bastante simples e resumidas, visando meramente uma primeira familiarização por parte do leitor. No decorrer do Curso, estes tópicos certamente serão aprofundados ao longo das próprias disciplinas.

ANTROPOLOGIA

Literalmente significa "o estudo do homem". A Antropologia quer investigar *o que* e *quem* é o homem. A busca do conhecimento da natureza humana é um dos temas centrais da Filosofia. O conhecimento das aptidões naturais do homem, de sua constituição, a um tempo físico-biológica, mas também social, política, cultural e espiritual (no sentido da vida psíquica) são de fundamental importância para a compreensão do fenômeno humano e para a identificação de sua posição no cosmos. Várias perguntas fundamentais da Filosofia são postas em perspectiva antropológica: é

o homem um ser livre? Ou, antes, é um ser, como os demais seres, submetido unicamente à causalidade natural? É ele bom por natureza? Ou é corrupto desde sua chegada ao mundo?

ÉTICA

Por vezes é também chamada de Filosofia da Moral. As questões fundamentais da Ética dizem respeito à liberdade e à bondade nas ações humanas. Entre seus objetivos, estão os esforços por responder a perguntas como: o que é uma vida boa? O que é a justiça? Com base em quais critérios podemos dizer que uma ação é boa ou má? Quais regras morais ou princípios podem ser aceitos como legítimos e justificáveis racionalmente? Podemos imaginar e conceber uma ética universal, para além das diferenças culturais? A ética deve ser subordinada à religião? Tais perguntas dizem respeito à *fundamentação* de normas e princípios. Ao se formularem respostas para tais perguntas adentramos no campo da *Ética Normativa*. Trata-se da reflexão metódica que visa à *fundamentação e crítica* da moral. Esta pretende, portanto, estabelecer normas ou princípios segundo os quais devemos nos orientar. Estabelece com isso uma teoria sobre o que é moralmente *bom*. Um campo relacionado com a Ética, chamado de *Metaética*, diferentemente da Ética Normativa, investiga a natureza dos princípios morais, condições de verdade e validade de enunciados éticos. A Metaética quer distinguir o que diferencia convicções morais de outras convicções. Seu objetivo não está na fundamentação de critérios para a ação moral correta, mas a mera análise da linguagem da moral.

ESTÉTICA

Trata de investigar a determinação geral do que é belo, sua aparência e suas formas, tanto nas artes, quanto na natureza, bem como o efeito causado sobre os seus espectadores. Além disso, procura analisar e estabelecer as condições de validade do juízo estético. Procura responder a questões como: o que é a beleza? Gosto pode ser discutido? A partir de que critérios? Nossas opiniões sobre gosto

podem pretender valer também para todas as pessoas ou valem apenas para nós?

METAFÍSICA OU ONTOLOGIA

Também chamada de "filosofia primeira", pelo menos desde Aristóteles, na medida em que procura pelas causas ou fundamentos primeiros do ser enquanto ser. Seus temas são: o ser mesmo (Ontologia); o ser divino (Teologia Filosófica); a alma ou *psiquê* (Psicologia) e a relação do ser em todo o seu conjunto (Cosmologia).

LÓGICA

Ocupa-se com as formas, os métodos e os princípios corretos, isto é, objetivamente válidos, de fazer inferências e, portanto, de raciocinar e argumentar. Suas subdivisões mais conhecidas são: Lógica Formal, Lógica Simbólica. É uma das disciplinas fundamentais não apenas para o estudo da Filosofia, mas para qualquer tipo de estudo acadêmico, em geral, na medida em que todo e qualquer estudo implica raciocinar e argumentar. Pertencem ao seu âmbito, portanto, questões como: o que é um argumento e como avaliar sua correção? O que é um argumento falacioso? O que é um silogismo? Como se caracteriza uma dedução? O que é um raciocínio indutivo? Pode-se estudar a lógica também na perspectiva histórica: lógica na antiguidade; lógica medieval, lógica moderna e lógica contemporânea.

TEORIA DO CONHECIMENTO E DA CIÊNCIA

Trata de investigar e estabelecer as condições, a essência e os limites do conhecimento. Nesse sentido, analisa tanto as faculdades do sujeito (aquele que conhece) e sua relação com o objeto (o conhecido). De modo semelhante, a Teoria da Ciência ocupa-se com os pressupostos e fundamentos dos conhecimentos das ciências particulares. Métodos, princípios, conceitos e objetivos são submetidos ao exame e à crítica. De modo resumido, pode-se dizer

que ambas enfrentam a questão: *o que* e *como* - efetivamente - podemos conhecer? Pode nosso conhecimento ser objetivo?

FILOSOFIA DA LINGUAGEM

Tem como objeto de investigação a origem, o desenvolvimento, o significado e a função da linguagem. Visa compreender a relação entre as palavras, seu significado e seu uso. Analisa as perspectivas a partir das quais podemos interpretar/compreender sua relação com o pensamento (é a linguagem que determina o pensamento ou o pensamento que determina a linguagem?). Ocupa-se com questões como, por exemplo: como pode a linguagem representar a realidade? Quais os limites do que podemos dizer com sentido? O que é o significado? Qual é a natureza da linguagem? Nessa área, também se pode estudar as diferentes concepções filosóficas sobre a linguagem ao longo da tradição. Após Wittgenstein, um dos nomes mais importantes da filosofia do século XX, especialmente nas reflexões sobre a linguagem, há pelo menos duas tendências no interior da Filosofia da Linguagem: a filosofia da linguagem ideal, que procura, mediante a crítica e formalização, investigar as condições e as possibilidades de se formular uma linguagem precisa e que corresponda aos padrões científicos; e outra tendência, a chamada filosofia da linguagem ordinária, que se volta para a compreensão da linguagem em seu emprego ou uso cotidiano, como fenômeno fundamental.

FILOSOFIA DO DIREITO

Investiga o conceito, o fundamento e as origens históricas do direito. Aborda as diferentes teorias sobre o direito. Investiga temas e problemas relacionados ao direito a partir de diversas perspectivas: lógica, moral, epistêmica, social e psicológica. Discute fundamentalmente problemas relacionados à justiça, à igualdade, à liberdade, à propriedade, à distribuição de bens, aos direitos e deveres, à cidadania, à punição e outros.

FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Aborda o tema da religião desde a perspectiva de seus fundamentos, seu significado histórico, social, psicológico e antropológico. Debate sobre os conteúdos e ensinamentos com o objetivo de identificar seus pressupostos, sua relação com a metafísica e as consequências morais das diversas doutrinas. Privilegia também a relação entre Teologia e Filosofia ao longo da história, bem como as diversas tradições e pensadores que procuraram argumentos para a demonstração da existência de Deus, da vida após a morte (alma) e temas a estes relacionados.

FILOSOFIA DA HISTÓRIA

É a abordagem da história a partir uma perspectiva filosófica. Não se trata de um interesse na mera descrição dos fatos históricos; pelo contrário, trata-se de uma interpretação do acontecer histórico de uma perspectiva universal interessada em compreender, até onde é possível, se há um sentido na história, se há e quais são os dinamismos nela ocultos que operam o seu acontecer. Investiga-se, por exemplo, se e como a história pode nos oferecer elementos para interpretá-la como "*progresso*" ou mesmo como "*regresso*" da humanidade; se e como podemos interpretá-la em perspectiva teleológica, isto é, se há uma *finalidade imanente* ou até mesmo *transcendente* para a história. A partir disso, quer-se também estabelecer qual o papel do indivíduo e das sociedades, das culturas e dos valores no quadro daquelas considerações.

FILOSOFIA POLÍTICA

Investiga, entre outros temas, a natureza e finalidade da política; as formas de governo, seus pressupostos, fundamentos e consequências; a relação entre indivíduo (cidadão) e sociedade (Estado); o papel do Estado; formas de legitimação do poder político; os conflitos de interesse entre as classes sociais, problemas relacionados à justiça e ao direito, o papel das instituições no interior da sociedade; os regimes e a ideologia dos partidos políticos.

3. BREVE PANORAMA HISTÓRICO

São objetivos desta terceira parte do manual apresentar de modo resumido – como o título sugere acima – um panorama histórico da Filosofia, desde suas origens gregas até a nossa época. Cabe alertar que nosso propósito aqui não é o de escrever um livro de história da Filosofia, mas apenas indicar alguns dos principais pensadores representativos de cada período e colocar o contexto das discussões e problemas que marcaram o pensamento de cada época. Este panorama, portanto, não substitui, nem dispensa as leituras das obras de História da Filosofia. Deve servir de indicação e incentivo para tal. Ao longo do curso como um todo, os temas, os diferentes autores e os períodos históricos da Filosofia serão objetos de estudo, podendo, portanto, serem conhecidos com mais profundidade no conjunto das demais disciplinas.

3.1. Filosofia Antiga

3.1.1. Período pré-socrático ou cosmológico

Esse período é denominado de pré-socrático por abranger e identificar o conjunto de investigações e reflexões filosóficas que antecede a época de Sócrates (470 – 399 a. C.). É o período que marca "a fase inaugural" da filosofia grega e "tem seu berço na cidade de Mileto, situada na Jônia, litoral ocidental da Ásia Menor" (COTRIM, 2002, p. 77). Além de Mileto, outras cidades como Éfeso, Clazômenas, Samos e Eléia foram locais em que o pensamento pré-socrático teve seu florescimento. Essa época é também conhecida como o período *naturalista* ou *cosmológico* e remonta ao final do século VII e início do século VI a.C..

Mas, afinal, alguém pode perguntar: por que razão tal período é chamado de naturalista ou cosmológico? A explicação é muito simples: nesse período da história do pensamento ocidental as preocupações estavam voltadas fundamentalmente para a explicação da origem do mundo e para as causas das transformações da natureza. Os filósofos desse período estavam voltados à observação da natureza e à busca do seu princípio *arché*, isto é, de seu "começo, ponto de partida, substância suprema subjacente" (PETERS, 1983, p.36).

Por conta desta preocupação fundamental com o mundo natural, os pensadores dessa época são chamados igualmente de "filósofos da physis"[13]. Aristóteles referia-se a eles como *physikoi*, isto é, aqueles que se interessavam pelo estudo da *physis*.

O termo grego *physis* é associado, de modo geral, ao termo natureza[14], que se originou da tradução latina de *physis*, isto é, do termo *natura*. De acordo com a definição de Ferrater Mora (2009, p 2779), em sua forma no infinitivo (*physein*) significa "produzir, fazer crescer, engendrar, crescer, formar-se". Por outro lado, o termo *natura* indica igualmente nascimento, origem e princípio (princípio entendido aqui no sentido de início ou surgimento). Dito de outro modo, o termo refere-se a um estado de coisas, sua composição, evento ou acontecimento, mas ao mesmo tempo também a um processo que promana de uma fonte ou força que atua como sua causa intrínseca. "Processo ou gênese", "substância física como matéria originária" e "princípio interno organizador da estrutura das coisas" são indicados por Peters (1983, p.189) para explicar os sentidos ou empregos do termo, bem como os traços distintivos desse conceito.

O alemão Werner Jaeger, estudioso da cultura helênica, observa, com efeito, que a forma de especulação que o pensamento naturalista originou não deve ser confundida com a ciência da física. "O seu interesse fundamental era, na realidade, o que na nossa linguagem corrente denominamos de metafísica" (2001, p.196). Ele argumenta ainda que:

---

[13] Ver REALE e ANTISERI, 1990, p.29.

[14] Ver PETERS, 1983, p.189-191; e também FERRATER MORA, 2009, Tomo III, p.2779.

> No conceito grego de *physis* estavam inseparáveis, as duas coisas: o problema da origem – que o obriga o pensamento a ultrapassar os limites do que é dado na experiência sensorial – e a compreensão, por meio da investigação empírica (ίστορίη), do que deriva daquela origem e existe atualmente (τα όντα). Era natural que a tendência inata dos jônios – grandes exploradores e observadores – para a investigação levasse as questões a um maior aprofundamento, onde aparecem os problemas últimos. É natural também que, uma vez colocado o problema da origem e essência do mundo, se desenvolvesse progressivamente a necessidade de ampliar o conhecimento dos fatos e a explicação dos fenômenos particulares (JAEGER, 2001, p.197).

No que segue, apresentamos de forma resumida a posição dos primeiros estudiosos da *physis*, iniciando por aquele que deu o primeiro passo para a inauguração dessa tradição: Tales de Mileto.

TALES DE MILETO (aprox. 624- 546 a.C.)[15]

Tales foi matemático e astrônomo e é considerado por muitos o "pai da filosofia ocidental". Essa definição foi dada a ele por Aristóteles (Met. A, 3, 983 b 20). Entre os prodígios realizados por ele, Anthony Kenny (1998, p.21) indica que "foi capaz de medir a altura de pirâmides através da medição de suas sombras" [...] "identificou a constelação da Ursa Menor e sublinhou sua utilidade para a navegação" e teria sido o "primeiro grego a fixar a duração do ano em 365 dias e [que] fez estimativas dos tamanhos do Sol e da Lua". Entre as anedotas mais conhecidas a seu respeito, pode-se mencionar aquela narrada por Platão, no *Teeteto* (174 a), que relata que, durante uma de suas observações dos astros do céu, Tales caiu em um poço e uma escrava que teria visto tal fato riu-se dele e observou com ironia que

[15] Essas datas são indicadas pelo historiador alemão, Johannes HIRSCHBERGER (1980, p.18) apenas como prováveis. Não há uma certeza sobre as datas exatas de seu nascimento e morte, mas tem-se como certo que ele viveu entre o final do século VII e meados do século VI. Esse problema é confirmado igualmente por REALE e ANTISERI (1990, p.29); FERRATER MORA (2009, Tomo IV, p. 3440) entre outros.

ele estava tão interessado nas coisas extraterrenas que não era capaz de ver o que estava embaixo dos seus pés.

O relato de Diógenes Laércio conta que ele teria morrido após a queda em uma cisterna, enquanto observava os astros, por volta do ano de 562 a. C. (Cf. MONDIN, 1982, p.17).

Insatisfeito com as explicações oferecidas pela narrativa mítica e pela visão mágico-religiosa do mundo, Tales visava uma compreensão racional do universo e dava como certo que, apesar de toda a diversidade dos seres, haveria um elemento comum que unificaria e que estaria presente em todas as coisas.

Os historiadores da Filosofia relatam de modo unânime que Tales foi o primeiro pensador a colocar em questão: "qual é a causa última e princípio supremo de todas as coisas?" (MONDIN, 1982, p.17). Pormenorizando ainda mais a questão: trata-se de um único princípio ou de mais de um (seriam múltiplos)? A diversidade das coisas parecia ser perpassada por quatro elementos: água, ar, terra e fogo. No entanto, para Tales, um deles teria a prioridade sobre os demais.

Nesse sentido, ele foi igualmente o primeiro a postular "a existência de um princípio último, originário e único que seria a causa de todas as coisas que existem" (REALE e ANTISERI, 1990, p.29): esse princípio era, para Tales, a água.

> A água seria a *physis,* que, no vocabulário da época, abrangia tanto a acepção de 'fonte originária' quanto a de 'processo de surgimento e de desenvolvimento', correspondendo perfeitamente a *'gênese'* (SOUZA, 1996, p.19).

Cabe lembrar, todavia, que a água à qual Tales se refere como princípio supremo e destino último de todas as coisas não é a água na forma como a conhecemos (isto é, como água potável ou mesmo a água dos mares e rios). Reale e Antiseri observam, a esse respeito, que:

> A água de Tales deve ser pensada em termos totalizantes, ou seja, como a *physis* líquida originária da qual tudo deriva e da qual a água que bebemos é apenas uma das manifestações (1990, p.31).

Para finalizar os apontamentos sobre Tales, vale revisitarmos uma passagem muito pertinente a esse contexto, extraída da *Metafísica* de Aristóteles:

> Os que por primeiro filosofaram, em sua maioria, pensaram que os princípios de todas as coisas fossem exclusivamente materiais. De fato, eles afirmaram que aquilo de que todos os seres são constituídos e aquilo de que originariamente derivam e aquilo em que por último se dissolvem é elemento e princípio dos seres, na medida em que é uma realidade que permanece idêntica mesmo na mudança de suas afecções. Por esta razão eles creem que nada se gere e nada se destrua, já que tal realidade sempre se conserva. Assim como não dizemos que Sócrates é gerado em sentido absoluto quando se torna belo ou músico, e não dizemos que perece quando perde esses modos de ser, porque o substrato – ou seja, o próprio Sócrates – continua a existir, assim também devemos dizer que não se corrompe, em sentido absoluto, nenhuma das outras coisas. De fato deve haver alguma realidade natural (uma só ou mais de uma) da qual derivam todas as outras coisas, enquanto ela continua a existir sem mudança. [...] Todavia, esses filósofos não são unânimes quanto ao número e à espécie desse princípio. Tales, iniciador desse tipo de filosofia, diz que o princípio é a água (por isso afirma também que a terra flutua sobre a água), certamente tirando essa convicção da constatação de que o alimento de todas é úmido de que até o calor se gera do úmido e vive no úmido. Ora, aquilo de que todas as coisas se geram é o princípio de tudo. Ele tirou, pois, essa convicção desse fato e também do fato de que as sementes de todas as coisas têm uma natureza úmida, sendo a água o princípio da natureza das coisas úmidas. (Met., 983 b 7ss.)

ANAXIMANDRO DE MILETO (aprox. 610 – 545 a.C.)

Nascido em Mileto, foi matemático, astrônomo e filósofo. Entre suas principais elaborações científicas estão um mapa da Terra e um globo celeste, bem como um relógio solar[16]. Jaeger confirma tais feitos e destaca que ele teria sido a figura mais imponente dos físicos

[16] Cf. HIRSCHBERGER, 1980, p. 20.

milesianos, por ter criado "uma imagem do mundo de verdadeira profundidade metafísica e rigorosa unidade arquitetônica. Foi ele também o criador do primeiro mapa da Terra e da geografia científica" (2001, p.198).

Como Tales, também se ocupou da pergunta sobre o princípio unificador de tudo o que existe. Dele temos o primeiro escrito filosófico do Ocidente, cujo título é "Sobre a Natureza" (περί φύσεως) e do qual um fragmento ficou para a posteridade. Hirschberger (1980, p.20) observa que não se deve entender esse texto como um tratado de filosofia da natureza no sentido moderno do termo. Pelo contrário, trata-se de um texto de filosofia geral ou de metafísica, para uma definição mais exata.

Para Anaximandro, o princípio originário de todas as coisas não pode ser uma coisa determinada como era o elemento da água em Tales. Tampouco poderia ser a terra, o fogo e o ar, por exemplo. Ora, era precisamente a origem de tudo o que é determinado que se queria explicar.

> O elemento básico de tudo, sustentava, não podia ser a água nem o fogo, nem nada de semelhante, pois, caso contrário, esse elemento invadiria gradualmente o universo. Tinha de ser algo sem uma natureza definida, a que chamou o «infinito» ou o «ilimitado». «O infinito é o primeiro princípio das coisas que existem: é eterno e sem idade e contém todos os mundos» (KENNY, 1998, p.22).

A esse princípio (*archê*) Anaximandro deu o nome de *a-peiron* (απειρον), "que significa aquilo que é *privado de limites*, tanto externos (ou seja, aquilo que é infinito espacialmente e, portanto, quantitativamente) como internos (ou seja, aquilo que é qualitativamente indeterminado)" (REALE e ANTISERI, 1990, p.32). Na medida em que é infinito, ele não tem, portanto, nem um fim e nem mesmo um começo.

ANAXÍMENES DE MILETO (aprox. 585 – 528 a. C.)

Foi discípulo de Anaximandro. Anaxímenes concebe o ar como o princípio originário (*arché*) a partir do qual tudo existe. Nas suas palavras:

> Exatamente como a nossa alma (ou seja, o princípio que dá a vida), que é ar, se sustenta e se governa, assim também o sopro e o ar abarcam o cosmos inteiro. [...] O ar está próximo ao incorpóreo (no sentido de que não tem forma nem limites como os corpos e é invisível) e, como nós nascemos sob o seu fluxo, é necessário que ele seja infinito e rico, para não ficar reduzido (*apud* REALE e ANTISERI, 1990, p.34).

Kenny caracteriza o pensamento de Anaxímenes da seguinte maneira:

> No seu estado estável o ar é invisível, mas, quando se move e se condensa, torna-se primeiro vento, depois nuvem e a seguir água, e, finalmente, a água condensada torna-se lama e pedra. Presumivelmente, o ar rarefeito torna-se fogo, o que completa a gama dos elementos. Para apoiar a sua teoria, Anaxímenes apelava à experiência: «Os homens libertam das suas bocas tanto o calor como o frio; pois o sopro arrefece quando é comprimido e condensado pelos lábios, mas, quando a boca se relaxa e o ar se exala, torna-se quente em virtude da sua rarefação». Assim, a rarefação e a condensação podem gerar tudo a partir do ar subjacente (1998, p.23).

Além destas observações, cabe destacar o que tanto Kenny, quanto Reale e Antiseri apontam em suas respectivas obras de história da Filosofia (tanto no que se refere a Anaxímenes quanto ao seu mestre Anaximandro). A despeito de tais concepções parecerem bastante singelas, trata-se, contudo, de “ciência ingênua” e que são, em muitos aspectos, visões extraordinariamente “antecipadoras” que direta ou indiretamente influenciaram concepções que surgiram ao longo dos séculos posteriores.

Além dos pensadores acima apresentados, podemos indicar neste contexto, de modo bastante breve, os seguintes nomes:

HERÁCLITO DE ÉFESO (aprox. 544 – 484 a.C.)

Foi considerado um dos pensadores mais obscuros e uma das personalidades mais controversas entre os antigos. É também considerado um dos precursores do pensamento dialético[17]. Para ele, o movimento incessante (ao qual ele chama de *devir* ou *vir-a-ser*) é o princípio de todas as coisas. De acordo com Reale e Antiseri, os pensadores anteriores a ele já haviam, de certo modo, acenado para o dinamismo e para a transformação da natureza (as coisas nascem, crescem e desaparecem...), mas não tinham percebido que esse mesmo é o princípio que tudo governa. Para Heráclito, é exatamente esse o ponto central.

> Para ele, a vida era um fluxo constante, impulsionado pela luta de forças contrárias: a ordem e a desordem, o bem e o mal, o belo e o feio, a construção e a destruição, a justiça e a injustiça, o racional e o irracional, a alegria e a tristeza, etc. (COTRIM, 2002, p.81).

É nessa perspectiva que deve ser compreendida sua afirmação de que "a guerra é a mãe de todas as coisas e de todas as coisas é rainha" (apud REALE e ANTISERI, 1990, p.36). Além desses aspectos, Kenny observa que:

> Na cosmologia de Heraclito, o fogo desempenha o papel que a água tinha em Tales e o ar, em Anaxímenes. O mundo é um fogo sempre ardente: todas as coisas vêm do fogo e vão para o fogo; «todas as coisas se podem trocar pelo fogo, como os bens se trocam por ouro e o ouro por bens». Há um caminho descendente, no qual o fogo se transforma em água e a água em terra, e um caminho ascendente, no qual a terra se transforma em água, a água, em ar e o ar, em fogo. A morte da terra é tornar-se água, a morte da água é tornar-se ar e a morte do ar é tornar-se fogo. Há um único mundo, o mesmo para todos, e não foi Deus nem o homem que o fizeram; sempre existiu e sempre existirá, passando, de acordo com ciclos determinados pelo destino, por uma fase de inflamação, que é a guerra, e uma de combustão, que é a paz. (1998, p.26-27).

[17] Cf. COTRIM, 2002, p.81.

PITÁGORAS DE SAMOS (aprox. 570 – 490 a.C.)

> Nascido em Samos, ao largo da costa da Turquia, emigrou para Crotona, na extremidade da Península Itálica. Pitágoras tem direito a ser considerado o pai da geometria enquanto estudo sistemático. O seu nome tornou-se familiar a muitas gerações de crianças europeias em idade escolar porque lhe foi atribuída a primeira demonstração de que o quadrado da hipotenusa de um triângulo retângulo é igual em área à soma dos quadrados dos outros dois lados (KENNY, 1998, p.19-20).

Em Crotona, no sul da Itália, ele se estabeleceu e fundou sua escola. De acordo com Reale e Antiseri, seus seguidores, além de formar uma espécie de fraternidade ou comunidade religiosa, viviam segundo alguns princípios rígidos, e seus estudos e investigações eram, em sua maioria, mantidos em sigilo rigoroso (1990, p.40).

Pitágoras defendia a "mentempsicose", isto é, a doutrina da transmigração das almas (o que hoje se chama de reencarnação). Mais adiante, esse tema também apareceria em Platão.

Para Pitágoras, o *número* é o princípio a partir do qual tudo se constitui. Tudo é composto por estruturas matemáticas. São elas que mantêm a ordem do cosmos na medida em que determinam o indeterminado e estabelecem limites precisos. Os números não eram compreendidos como na atualidade na sua mera forma abstrata; pelo contrário, eles eram a essência mesma das coisas. Todas as coisas eram, nessa concepção, derivadas dos próprios números.

EMPÉDOCLES (aprox. 492 – 432 a.C.)

Nasce em Agrigento. Filósofo e também médico – que, por vezes, recorria até mesmo à magia para curar. Atuou intensamente na vida política e acreditou até mesmo ser um deus. Segundo alguns relatos, ele teria se jogado no vulcão Etna para demonstrar sua divindade; outros afirmam que ele o fez por sacrifício.

> A filosofia da natureza de Empédocles pode ser encarada como uma síntese do pensamento dos filósofos jônicos. Como vimos, cada um deles escolheu uma certa substância como o

> ingrediente básico do universo: para Tales, era a água; para Anaxímenes, o ar; para Xenófanes, a terra; para Heráclito, o fogo. Para Empédocles, todas essas quatro substâncias estavam em pé de igualdade enquanto elementos básicos (ou «raízes», para usar o seu termo) do universo. Empédocles pensava que esses elementos tinham existido desde sempre, mas que se misturavam uns com os outros, em várias proporções, para dar origem àquilo que constituía o mundo (KENNY, 1998, p.36-37).

Para ele, são os quatro elementos (água, ar, terra e fogo) que, movidos pelas forças do *amor* e do *ódio*, causam o dinamismo do devir e, por meio de diferentes combinações dos elementos, geram os seres. O triunfo e domínio do amor asseguram a permanência da vida. Quando o ódio é que prevalece, segue-se a morte, a corrupção e a desagregação.

ANAXÁGORAS (aprox. 500 – 425 a.C.)

Nasce em Clazômenas e passa cerca de três décadas de sua vida em Atenas. Para ele, o nascimento e a morte das coisas indicam processos que evidenciam uma composição de coisas, no primeiro caso, e uma divisão de coisas, no segundo caso. Essas coisas pré-existentes, cuja composição pode mesmo originar os quatro elementos, que eram defendidos antes como se fossem princípios, são como que "sementes originárias". Elas são muitas e são infinitas, não apenas quantitativa, mas qualitativamente. A elas Anaxágoras chama de "homeomerias" (que significa partes semelhantes). "O movimento que faz nascer as coisas a partir da mistura caótica originária é realizado por uma inteligência divina" (REALE e ANTISERI, 1990, p.63).

LEUCIPO (Mileto, aprox. Séc. V a.C.) e **DEMÓCRITO** (Abdera, aprox. 460 – 370 a.C.)

São os expoentes da doutrina sobre o *átomo* (*a-tómos*). Leucipo é considerado o fundador da doutrina, que foi passada para seu discípulo Demócrito e aperfeiçoada pelo mesmo.

> A característica fundamental do atomismo de Demócrito era a de que a matéria não era infinitamente divisível. De acordo com o atomismo, se tomarmos uma porção de qualquer tipo de matéria e a dividirmos tanto quanto pudermos, teremos de parar em alguma altura, naquela altura em que chegarmos a fragmentos tão ínfimos que sejam indivisíveis (KENNY, 1998, p.40).

Segundo esta concepção, tudo o que existe é composto por partículas indivisíveis (do grego, *a-tómos* significa literalmente *não-divisível*). O nascer nada mais é do que o agregar-se de coisas que já existem e o morrer, um desagregar-se ou separar-se dessas coisas. Estas coisas são corpos indivisíveis pela pequenez e volume. Acaso e necessidade são as forças que ocasionam o agregar e o desagregar-se das coisas.

Segundo Cotrim (2002, p.85), a principal contribuição de Demócrito para a história do pensamento estaria em sua "concepção mecanicista" do mundo.

PARMÊNIDES (Eléia, aprox. 540 – 470 a.C.) e **ZENÃO** (Eléia, aprox. 460 a.C.)

Esses dois pensadores são os principais representantes da chamada escola eleática, denominação relacionada ao nome da sua cidade natal. Parmênides é o fundador dessa escola e, por meio de suas investigações, causa uma "mudança de paradigma" na filosofia antiga: a transição da pesquisa no campo da cosmologia (predominante nos filósofos da *physis*) para as investigações no campo do que mais tarde os pensadores denominaram de *ontologia* (o estudo do ser enquanto ser). Sua obra, que tem como título *Sobre a Natureza*, é, na verdade, um poema, do qual restaram o "prólogo" integralmente, a primeira parte, em quase sua totalidade, e fragmentos da segunda parte[18].

Em sua introdução à Antologia de Textos dos Pré-Socráticos, Souza (1996, p.26) descreve o poema de Parmênides da seguinte maneira:

---

[18] Cf. REALE e ANTISERI, p.50.

> O poema de Parmênides divide-se em três partes: o proêmio, rico em metáforas, descreve uma experiência de ascese e de revelação; a primeira parte apresenta o conteúdo principal dessa revelação mostrando o que seria a 'via da verdade'; a segunda parte caracteriza a 'via da opinião'. A distinção fundamental entre os dois caminhos está em que, no primeiro, o homem se deixa conduzir apenas pela razão e é então levado à evidência de que 'o que é, é – e não pode deixar de ser' (primeira formulação explícita do princípio lógico-ontológico de identidade). Já na segunda via, 'os mortais de duas cabeças', pelo fato de atentarem para os dados empíricos, as informações dos sentidos, não chegariam ao desvelamento da verdade *(aletheia)* e à certeza, permanecendo no nível instável das opiniões e das convenções de linguagem.

Ora, pode-se perceber aí que, para Parmênides, só existem duas possibilidades para compreendermos a realidade: a "via da verdade" é o caminho do pensamento, da razão, e a "via da opinião", que se deixa conduzir pelas aparências enganosas, pela crendice. Neste ele estava plenamente convencido de que, ao se buscar o princípio último para tudo o que existe tanto nos elementos naturais, quanto na dinâmica ou no movimento e transformação da natureza, permanecia-se na "via da opinião". Em outras palavras, a cosmologia elaborada até então apontava apenas para a superfície de algo muito mais profundo e radical. Ela não desvelava a unidade do ser.

Para ele, o ser é uno, total, inabalável, eterno, imutável, imóvel e indivisível. E aqui entra sua crítica a Heráclito: na medida em que o ser tem tais características, não existe o devir, pois a transformação que vemos é mera aparência. Desse modo, Heráclito deixou-se conduzir pela "via da opinião" e não pela "via da verdade".

O princípio básico da ontologia de Parmênides é este: *o ser é e não pode não ser; o não ser não é e não pode ser de modo algum.* Com este princípio, ele também apresenta o que permanecerá uma regra fundamental da lógica: o princípio da não-contradição.

Nas palavras de Werner Jaeger,

> A descoberta do pensamento puro e da sua necessidade rigorosa surge em Parmênides como a abertura de um novo

> 'caminho', mais, do único caminho praticável para chegar à posse da verdade. [...] Parmênides é o primeiro pensador que levanta conscientemente o problema do método científico e o primeiro que distingue com clareza os dois caminhos principais que a filosofia posterior há de seguir: a percepção e o pensamento. O que não conhecemos pela via do pensamento é apenas opinião dos homens. Toda salvação se baseia na substituição do mundo da opinião pelo mundo da verdade. Parmênides considera esta conversão algo violento e difícil, mas grande e libertador. [...] Em tudo o que Parmênides escreveu palpita a emocionante experiência desta conversão da investigação humana ao pensamento puro (2001, p.221).

O pensamento de Parmênides certamente causou reações e debates entre seus contemporâneos. Em sua defesa entra em cena o jovem Zenão, seu discípulo que procurou desenvolver outros argumentos para corroborar a perspectiva do seu mestre. Para aqueles que procuravam atacar a teoria de Parmênides apelando para novas demonstrações de que o movimento e a multiplicidade eram reais, Zenão respondia refutando a tentativa de refutação apresentada. Este procedimento é chamado de "demonstração por absurdo", ou seja, "mostrando o absurdo em que caíam as teses opostas ao eleatismo, defendia o próprio eleatismo. Desse modo, Zenão fundou o método da dialética, usando-o com tal habilidade que maravilhou os antigos" (REALE e ANTISERI, 1990, p.56).

Outro aspecto do pensamento de Zenão sempre lembrado é o paradoxo sobre o movimento. Por meio dele, o filósofo pretendia mostrar a impossibilidade de Aquiles ganhar de uma tartaruga em uma corrida. Anthony Kenny sintetiza de modo bem claro essa questão:

> Suponhamos que Aquiles, um atleta rápido, faz uma corrida de 100 metros com uma tartaruga que só consegue correr a ¼ da sua velocidade, dando à tartaruga um avanço de 40 metros. Na altura em que Aquiles tiver chegado aos 40 metros, a tartaruga estará ainda 10 metros à sua frente. Quando Aquiles tiver percorrido esses 10 metros, a tartaruga estará 2,5 metros à sua frente. De cada vez que Aquiles vence o hiato entre os dois, a tartaruga origina outro hiato, menor, à sua frente; assim,

> parece que Aquiles não pode nunca ultrapassar a tartaruga (1998, p.35).

3.1.2. Período Socrático ou Antropológico

Se o período pré-socrático foi marcado pelas investigações cosmológicas, e no foco dos interesses estava o conhecimento da *physis*, no período socrático as reflexões se voltam para o ser humano em seus diversos aspectos: social, cultural, moral e político.

O desenvolvimento das cidades, a diversificação das atividades nos centros urbanos, o desenvolvimento da política, além de outros fatores contribuíram para que Atenas despontasse como centro cultural e político. Com isso, houve uma demanda progressiva por educação, pela formação cultural dos cidadãos. Uma das preocupações centrais dessa formação era educar e formar cidadãos virtuosos.

É nesse contexto de desenvolvimento sócio-cultural e político, por um lado, e de uma necessidade cada vez maior de formação do cidadãos, por outro lado, que entram em cena os filósofos conhecidos como *sofistas*. A palavra *sofista* significa, literalmente, "sábio".

Eles eram o que hoje poderíamos denominar de "consultores" ou "professores particulares" que vendiam seus conhecimentos a quem pudesse pagar por eles. Independentemente disso, foram responsáveis em grande medida pela difusão do conhecimento filosófico. Chauí observa que eles

> Apresentavam-se como mestres de oratória ou de retórica, afirmando ser possível ensinar aos jovens tal arte para que fossem bons cidadãos. Que arte era esta? A arte da persuasão. Os sofistas ensinavam técnicas de persuasão para os jovens, que aprendiam a defender a posição ou opinião A, depois a posição ou opinião contrária, não-A, de modo que, numa assembleia, soubessem ter fortes argumentos a favor ou contra uma opinião e ganhassem a discussão (1995, p.37).

Apesar de recebermos por meio de Platão uma visão negativa que procura evidenciar que eles estavam apenas preocupados em ter seus ganhos garantidos, usando seu saber mais para manipular e ludibriar

do que para ensinar e, portanto, sem qualquer amor pela sabedoria ou pela verdade, há quem veja também um aspecto positivo no pensamento dos sofistas: de certo modo, eles teriam rompido com a tradição aristocrata, com normas e padrões estabelecidos, favorecendo uma atitude mais pluralista e flexível nos mais diversos assuntos. Os historiadores atribuem a eles a qualidade de pioneiros, de primeiros expoentes do relativismo. Para o relativista, não há uma verdade absoluta, mas tudo depende do contexto e das condições nas quais o homem se encontra.

Os nomes mais destacados dentre os sofistas, dos quais restam apenas fragmentos de obras, são Górgias (487 – 380 a.C.) e Protágoras (480 –410 a.C.).

SÓCRATES (Atenas, 470 a. C. – 399 a. C.)

Com Sócrates, a Filosofia tem um novo impulso e é com ele que se inicia o chamado período "clássico" da mesma. Tal como os sofistas, Sócrates tem seu interesse voltado fundamentalmente para o ser humano e, de modo particular, para o bem (*ágathon*) e a virtude (*aretê*). Por isso mesmo, esse período é chamado de socrático ou antropológico. Mas, para ele, diferentemente dos sofistas, está em questão o conhecimento da essência do homem, enquanto aqueles não só negavam a possibilidade de tal conhecimento, como permaneciam na constatação das diferentes formas de vida, vinculando a compreensão dos problemas com a compreensão dos diferentes contextos.

Sócrates não chegou a fundar uma escola propriamente dita; não obstante, é um dos pensadores mais importantes, pois acabou se tornando uma espécie de "divisor de águas" da história da Filosofia. Daí decorre a divisão dos períodos entre "pré-socrático", "socrático" e também os tempos "pós-socráticos". Esse último não aparece oficialmente nos livros dos historiadores, mas serve igualmente para nos orientarmos.

De Sócrates não temos obras, nem sequer fragmentos. O que podemos conhecer sobre ele nos é dado pelo testemunho de Diógenes

Laércio, Aristófanes – mesmo assim de muito pouco interesse em termos filosóficos – e especialmente a partir das obras de Platão, em cujos diálogos Sócrates é uma das figuras mais importantes.

> Que retrato Platão nos deixa de seu mestre, Sócrates? O de um homem que andava pelas ruas e praças de Atenas, pelo mercado e pela assembleia indagando a cada um: 'Você sabe o que é isso que você está dizendo?', 'Você sabe o que é isso em que você acredita?', 'Você acha que está conhecendo realmente aquilo em que acredita, aquilo em que está pensando, aquilo que está dizendo?', 'Você diz', falava Sócrates, 'que a coragem é importante, mas: o que é a coragem? Você acredita que a justiça é importante, mas: o que é a justiça? Você diz que ama as coisas e as pessoas belas, mas: o que é a beleza? Você crê que seus amigos são a melhor coisa que você tem, mas: o que é a amizade?' (CHAUÍ, 1995, p.37)

Para Sócrates, há no homem uma parte que o conecta com o mundo divino e esta é precisamente a sua própria essência: a alma (também chamada de *psychê*). Não se trata da alma no sentido religioso do termo, mas como sinônimo de razão. É por ela que ele se distingue de todas as outras coisas. A razão é o que permite o homem pensar, agir e conhecer. É nesse contexto que a expressão "conhece-te a ti mesmo" precisa ser compreendida.

A tarefa do educador é ensinar ao educando o cuidado da alma. Como método de ensino, Sócrates desenvolveu dois processos: a *ironia* e a *maiêutica*. Por meio da ironia, isto é, através de perguntas formuladas cuidadosamente, ele levava os seus interlocutores a esgotarem os seus pretensos argumentos e a perceberem e admitirem que possuíam um saber apenas aparente, superficial e sem sustentação. A partir da constatação de que nada sabiam e da aceitação desse fato, era possível iniciar o segundo processo. Maiêutica significa literalmente a "arte de parir". Sócrates ajudava o seu discípulo a dar à luz as suas próprias ideias.

Para Sócrates, a virtude é sinônimo de conhecimento e de inteligência, ao passo que o vício é um estado de privação de ciência, de ignorância. As virtudes são aquilo que realizam plenamente o homem. Quando o homem pratica o mal é porque ele, no fundo, é

vítima da ignorância. A maior manifestação da *psyché* se dá no que conhecemos como autodomínio. Nesse sentido, Sócrates defende que a racionalidade, na medida em que é nossa parte mais nobre, deve prevalecer sobre a animalidade. Só por meio dela é que somos capazes de nos elevar e nos diferenciarmos das outras coisas. Dito de outro modo, vivermos na mera condição da animalidade e não desenvolvermos a racionalidade é renunciarmos nossa liberdade e, portanto, também nossa felicidade ou auto-realização.

Por conta de sua postura irreverente e impertinente para os padrões e convenções de seu contexto, Sócrates foi considerado uma ameaça para a sociedade e acusado de desrespeitar a religião oficial e ser um corruptor da juventude.

PLATÃO (428 a. C. – 347 a. C.)

Segundo o filósofo Alfred North Whitehead, toda a filosofia ocidental poderia ser compreendida como “nota de rodapé” para Platão[19]. Após a morte do seu mestre, Sócrates, Platão deixa Atenas e realiza diversas viagens, experiência que o amadureceu intelectual e culturalmente.

Com Platão, a Filosofia começa a ser ensinada na Academia, por volta de 385 a.C., após o retorno para Atenas.

Embora as obras de Platão tenham chegado até nós na sua totalidade, não há um consenso entre os estudiosos sobre a sua “ordenação” e disposição sequencial exata. Conforme Reale e Antiseri (1990, p.127), são trinta e seis obras organizadas em nove tetralogias:

I. Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon;

II. Crátilo, Teeteto, O Sofista, A Política;

III. Parmênides, Filebo, O Banquete, Fedro;

IV. Alcebíades I, Alcebíades II, Hiparco, Os Amantes;

V. Teages, Cármides, Laques, Lísis;

---

[19] Ver KUNZMANN et alii, 2005, p.39.

VI. Eutidemo, Protágoras, Górgias, Menon;

VII. Hípias Menor, Hípias Maior, Ion, Menexeno;

VIII. Clitofonte, A República, Timeu, Crítias;

IX. Minos, As Leis, Epinome, Cartas.

Quanto aos objetos destes diálogos, podemos destacar os seguintes temas: amizade (*philia*) – LISIS; coragem (*andreía*) – LAQUES; justiça (*dikaios ne*) – TRASÍMACO; piedade/consciência do dever (*hosiótes*) – EUTIFRON; prudência (*sophros ne*) – CÁRMIDES; sabedoria/inteligência (*sophía/phrónesis*) – EUTIDEMO; possibilidade do ensino da virtude – PROTÁGORAS, MÊNON; relevância política da virtude – GÓRGIAS.

Não há como resumir a obra de um autor em poucos parágrafos sem correr o risco de incorrer em simplificações e deixar alguns de outros tantos aspectos do seu pensamento de lado. Cientes disso, queremos apenas apontar para alguns dos pontos centrais da filosofia de Platão, que escolhemos para este brevíssimo panorama, o que não apenas pode, mas deve ser complementado por meio de outras leituras[20]. São eles:

a) a distinção ente *mundo sensível* (o mundo das sombras, das aparências e da imperfeição; esse mundo é marcado pela transitoriedade, pela precariedade e pela finitude) e *mundo inteligível* (o mundo das ideias, o mundo eterno, imutável e invisível – numa palavra, ele é o mundo da perfeição; nele estão os valores, as ideias ou as essências). O mundo sensível é uma "cópia", um "rascunho" do mundo verdadeiro, que é o mundo das ideias, onde estão os "modelos" originários segundo os quais tudo existe;

[20] Como leituras complementares sobre Platão, recomendamos, além das obras de História da Filosofia, entre outras: *Filosofia e método em Platão*, de Jayme Paviani (Ed. PUCRS); *Paidéia: a formação do homem grego*, de Werner Jaeger (Ed. Martins Fontes); *Platão*, de Giovanni Reale (Ed. Loyola); *Os diálogos de Platão*, de Victor Goldschmidt (Ed. Loyola); *Platão por mitos e hipóteses*, de Lygia Watanabe (Ed. Moderna); *Para uma nova interpretação de Platão*, de Giovanni Reale (Ed. Loyola); *Interpretar Platão*, de Vittorio Hösle (Ed. Loyola).

b) há uma retomada, portanto, dos problemas da ontologia e da cosmologia. Vemos aí nitidamente uma contraposição entre aparência e essência, entre mudança e permanência, sem dúvida temas que já apareceram nos pensadores pré-socráticos (alguns intérpretes, aliás, percebem nisso a tentativa de conciliar Parmênides (ser eterno e imutável) e a doutrina de Heráclito (a permanente transformação; o devir);

c) a antropologia de Platão estabelece que o homem é composto de corpo e alma. Por meio do corpo (que é corruptível) ele está preso ao mundo sensível, mas por meio de sua alma (que é imortal) ele pertence originariamente ao mundo inteligível e a ele deve um dia retornar; cabe ainda mencionar aqui que, como já em Pitágoras, a *metempsicose*, isto é, a doutrina da transmigração das almas (reencarnação) também é defendida por Platão;

d) por isso mesmo, o tipo de conhecimento que temos por meio dos sentidos capta apenas as aparências, é um conhecimento falível e fica reduzido a mera opinião (*doxa*) sobre as coisas (o amor e o apego à própria opinião ele chama de *filodoxia* – contrário a isso é a *filosofia,* isto é, o amor à sabedoria); por meio da alma, que um dia pertenceu ao mundo inteligível e conheceu a verdade, é que podemos acessar o verdadeiro conhecimento (*episteme*); o processo para isso é o que Platão define como *anamnese*, ou seja, recordação, rememoração. A alma precisa apenas se recordar do que viu;

e) o método para se alcançar o conhecimento é a *dialética*. E o que é a dialética? Ela consiste, basicamente, em desfazer, desconstruir a "suposta verdade" que temos, a opinião, apontando criticamente para os seus limites. Esse processo ocorre basicamente por meio do *diálogo* ao estilo socrático;

f) além da teoria do conhecimento, outros dois aspectos que se destacam na obra de Platão são sua doutrina moral e sua filosofia política, que por si só são objeto de incontáveis estudos: a concepção de virtude e a noção de justiça; o papel da educação; a concepção de estado, etc.

ARISTÓTELES (384 a.C. – 322 a.C.)

Nascido em Estagira (por isso, nos textos também é chamado simplesmente de *"o estagirita"*), foi discípulo de Platão por cerca de duas décadas.

O *Corpus Aristotelicum*, isto é, o conjunto de suas obras, está organizado da seguinte maneira:

> I. *Organon* (sobre lógica): Categorias, De Interpretatione, Analíticos Primeiros, Analíticos Segundos, Tópicos e Refutações Sofísticas;
>
> II. *Obras de filosofia natural* (seleção): Física, o Céu, Da Geração e Corrupção, Meteorologia; Obras de psicologia: Sobre a Alma e Parva Naturalia; História dos Animais; As Partes dos Animais; O Movimento dos Animais; A Geração dos Animais;
>
> III. Metafísica, composta por catorze livros;
>
> IV. *Obras de filosofia moral e política*: Ética a Nicômaco, Magna Moralia, Ética Eudemia; Política;
>
> V. Poética; Retórica.

Mesmo tendo sido discípulo de Platão, Aristóteles distanciou-se radicalmente do mestre do ponto de vista epistemológico. Dito de outro modo, enquanto os interesses de Platão apontavam para a direção do alto, ou seja, para o campo do místico e do divino, como mostra inclusive a famosa pintura de Rafael, os interesses de Aristóteles estavam direcionados para o plano terreno, isto é, para o campo das ciências empíricas e naturais.

Aristóteles refinou o rigor e a analiticidade do discurso filosófico. Como método de investigação, em lugar do *diálogo*, optou pela forma do *tratado*.

O que dissemos anteriormente (quando nos reportamos ao pensamento de Platão) sobre resumir os aspectos fundamentais de um filósofo, vale aqui também (e, aliás, para qualquer outro pensador). Acenaremos, abaixo, para alguns dos elementos principais (é indispensável a leitura complementar):

a) para Aristóteles, as ciências se dividem em:

Teoréticas – buscam o saber em si mesmo (*episteme*);

Práticas – buscam o saber em vista do aperfeiçoamento moral (*práxis*);

Poiéticas – buscam o saber em função da produção (*technê*);

b) lógica: é o instrumento (*organon*) do pensamento correto; quando pensamos, estamos nos relacionando com determinados conteúdos e isso acontece de acordo com uma forma. Estes dois aspectos (forma e conteúdo ou objeto) são elementos essenciais do pensar. A investigação filosófica, quando se volta especialmente para a "forma" do pensamento, é chamada de *lógica formal*. "Para Aristóteles, todas as ideias podem ser reduzidas a dez grandes grupos, chamados *predicamentos* ou *categorias.* As dez categorias são: substância, qualidade, quantidade, ação, paixão, relação, tempo, lugar, posição, hábito" (MONDIN, 1981, p. 83). Para Aristóteles, o silogismo é o exemplo de raciocínio perfeito: ex.: Todo o homem é mortal; Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal;

c) a compreensão do homem é: o homem é corpo e alma. A alma pode ser:

i) *vegetativa* – biológico, necessidades/ reprodução;

ii) *sensitiva* – sensações/ apetites/ movimentos/ fantasia;

iii) *intelectiva* – racional/ formas inteligíveis;

d) metafísica: Aristóteles critica a doutrina de Platão, considerando-a dualista, isto é, uma doutrina que separa as essências das coisas das próprias coisas (ideias e sombras). Para o estagirita, a essência das coisas tem que estar nas próprias

coisas, não em um outro universo. À essência das coisas ele chama de *substância*, aos seus aspectos contingentes (isto é, não necessários) ele chama de *acidente*;

e) a distinção entre ato e potência é crucial para a compreensão do problema entre permanência e movimento no que se refere à ontologia (o estudo do ser), disputa que permanecia desde Parmênides e Heráclito. Aristóteles estabelece como ato a condição em que o ser se apresenta, o que está dado, e como potência, aquilo que ele pode vir a ser, às suas possibilidades. Um exemplo muito elementar é: a planta é a potência de uma semente, pois está incluída entre suas possibilidades; desse modo, podemos dizer: a semente é uma semente, ou seja, ato (é o que é aqui e agora) ou a semente é potencialmente uma planta;

f) a doutrina da causalidade: todo ser é causado. Existem quatro formas de causa: causa formal (a imagem ou figura que dá os contornos e definição a uma matéria; ex.: a forma humana de uma estátua); causa material (aquilo de que algo é constituído; ex.: aquela estátua humana é feita de bronze, mas poderia ser de cimento ou de mármore); causa eficiente (é aquele que produziu a estátua; o escultor ou artista) e causa final (diz respeito à finalidade, ao para que algo foi feito; a obra de arte foi feita para a contemplação ou para homenagear uma figura ilustre);

g) a concepção de *eudaimonia* (felicidade): a felicidade é a realização de tudo aquilo que o homem pode ser, de tudo o que é capaz, em especial, aquilo pelo qual ele se diferencia dos demais animais – a razão. A felicidade não pode ser confundida com o prazer (a mera satisfação das necessidades básicas); também não consiste no apego a riquezas e bens materiais; pelo contrário, consiste no desenvolvimento espiritual do homem. O

caminho para a felicidade consiste na virtude e a virtude está na capacidade de escolher, entre os extremos, a "justa medida", isto é, na moderação, na prudência. A contemplação é o ponto ao qual deve ser levado o desenvolvimento da razão. A própria vida política deve servir, em última instância, de incentivo à virtude, ou seja, a finalidade da política é promover a vida boa, a felicidade.

Para finalizar, citamos uma passagem comentadora de Anthony Kenny a respeito da virtude enquanto caminho do meio que, justamente, alerta para que não se confunda a opção entre dois extremos como mediocridade:

> A virtude, afirma Aristóteles, escolhe o meio termo ou o meio campo entre o excesso e o defeito: o homem virtuoso come e bebe na proporção certa, fala na proporção certa e assim por diante. Eis a celebrada doutrina do meio termo de Aristóteles. É frequentemente ridicularizada porque é frequentemente mal interpretada. Uma vez bem compreendida, trata-se de um belo exemplo de análise conceptual. Aristóteles não faz o elogio da mediocridade dourada nem está a encorajar-nos a permanecer no meio do rebanho. A quantidade certa de qualquer coisa, afirma Aristóteles expressamente, pode diferir de pessoa para pessoa, do mesmo modo que a quantidade certa de alimento para um campeão olímpico difere da quantidade certa de alimento para um atleta principiante. A doutrina do meio termo não pretende ser uma receita para uma vida correta: temos de encontrar por nós próprios a quantidade certa em cada caso. Mas aprendemos a fazê-lo evitando pecar por excesso ou por defeito; tal como, nos nossos dias, aprendemos a controlar um carro ao longo da faixa certa ao dominar as guinadas iniciais em direção à berma e à faixa contrária. Assim que aprendemos, seja como for, qual é a proporção certa de qualquer tipo de ação – seja a extensão certa de um discurso num banquete, ou a proporção certa do nosso salário a oferecer a obras de caridade –, então, segundo Aristóteles, teremos a «prescrição certa» (*orthos logos*) no nosso espírito. A virtude é o estado que nos permite agir de acordo com a prescrição certa (KENNY, 1998, p.104).

***

A história do pensamento filosófico não "salta" Aristóteles para a Idade Média. No entanto, por razões de espaço e de tempo, temos que deixar o período helenístico e o período romano de lado neste nosso rápido "sobrevoo". Nesse período, destacam-se, sobretudo, três grandes movimentos no pensamento filosófico: o *epicurismo*, o *estoicismo* e o *ceticismo*. Após estes movimentos, destaca-se também o *Neoplatonismo* de Plotino. Recomendamos, por isso, enfaticamente, a leitura complementar das obras de História da Filosofia.

***

3.2. A Filosofia Medieval

A Filosofia Medieval é marcada por vários fatores históricos: entre outros, podemos destacar que esse período compreende o declínio do Império Romano, a perseguição e difusão do cristianismo, o aumento gradativo do poder político e econômico da Igreja enquanto instituição.

Nesse período, a Filosofia é vista de forma ambivalente. De um lado, por conta das "verdades reveladas" pela mensagem cristã, que exigem uma adesão incondicional e, de certa forma, até mesmo dispensam a razão para sua compreensão, via-se na Filosofia uma "inimiga da fé", na medida em que, precisamente, por causar a dúvida, insatisfação e curiosidade entre os homens, ela seria perigosa para a difusão da doutrina cristã. De outro lado, estavam aqueles que compreendiam que a Filosofia poderia ser de grande valia com seus ensinamentos e, até mesmo, ser útil com seus métodos de argumentação e de raciocínio como preparação para uma compreensão mais profunda da fé. De modo resumido, estamos na época em que fé e razão, filosofia e teologia estão em conflito.

Destacam-se, neste período, dois grandes momentos: a *filosofia patrística* (que compreende os séculos IV ao VIII) e a *filosofia escolástica* (que abrange o período do século IX ao XVI). O termo

patrística tem origem latina e designa o conjunto das obras dos padres da Igreja que estavam voltados à divulgação e defesa da doutrina cristã. A força do argumento servia para propagar os ensinamentos da religião. Já a época da escolástica tem esta designação pelo modo como a filosofia passou a ser produzida e difundida: em escolas que eram mantidas pelo poder eclesiástico.

No século VIII, Carlos Magno promoveu uma verdadeira reforma no sistema de ensino. As escolas e universidades (século IX), por meio do ensino do *trivium* (gramática, retórica e dialética) e do *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música), consolidam e fortalecem o ambiente cultural e a produção intelectual.

Entre os nomes mais significativos para a patrística podemos citar o de Santo Agostinho e, para a escolástica, o de São Tomás de Aquino. No que segue, apresentamos alguns aspectos mais gerais de seus pensamentos.

AGOSTINHO DE HIPONA (354 – 430)

Aurélio Agostinho nasceu em Tagaste, atual Souk-Aras na Argélia. Faleceu em Hipona (atual Annaba), onde foi bispo, que fica a cerca de cento e trinta quilômetros de sua terra natal, e por isso ficou conhecido como Agostinho de Hipona.

Na sua juventude, Agostinho teve uma educação humanística predominantemente com estudos sobre gramática e retórica. Seu interesse pela filosofia é despertado pela leitura de uma obra de Cícero (106-43 a.C.). Quando foi para Cartago, teve contato com a doutrina maniqueísta, de origem persa, a qual é caracterizada por Kenny como,

> uma religião sincrética que combinava elementos do zoroastrismo, do budismo, do judaísmo e do cristianismo. Os maniqueístas acreditavam na existência dois mundos: um mundo de bondade e luz divinas criado por Deus e um mundo de escuridão perverso e carnal criado pelo demônio (1998, p.158).

Em suma, o maniqueísmo estabelece que são apenas duas grandes forças que atuam no universo: o bem e o mal. Agostinho foi adepto

do maniqueísmo e do ceticismo em sua juventude. Em 383, segue para Roma e ali prossegue em seus estudos. Ao ler Plotino, fascinou-se com a ideia da imortalidade da alma e da natureza não-corpórea de Deus. Aderiu então ao neoplatonismo. Através da influência do bispo de Milão, Ambrósio, de quem se tornara amigo, aproximou-se da leitura dos escritos de São Paulo e, após experimentar um processo de crise, deixa-se batizar em 387. Retorna para Hipona, onde trabalharia como bispo da Igreja até o fim da sua vida. Esse período da conversão marca decisivamente a vida e a obra de Agostinho.

De acordo com Mondin (1981, p.136), de suas obras, destacam-se:

a) antes da conversão: *Contra academicos* ("Contra os acadêmicos") (sobre lógica), *De vita beata* ("Sobre a vida feliz") (ética), *De ordine* ("Sobre a ordem") (metafísica);

b) depois da conversão: *De immortalitate animae* ("Sobre a imortalidade de alma"), *Confessionum libri XIII* ("Treze Livros das Confissões"), *De libero arbítrio* ("Sobre o Livre Arbítrio"), *De civitate Dei* ("Sobre a Cidade de Deus"), *De Trinitate* ("Sobre a Trindade"), *De magistro* ("Sobre o Mestre"), *De vera religione* ("Sobre a Verdadeira Religião").

Não há como sintetizar em poucas linhas um pensamento tão amplo e tematicamente diversificado, apresentado em um conjunto imenso de obras. Recomendamos aqui tanto a leitura direta de obras traduzidas de Agostinho, como é o caso das *Confissões*, de *A cidade de Deus*, de *O livre arbítrio* e de *A trindade.* Da literatura secundária, uma exposição comentadora algo mais minuciosa é a *História da filosofia cristã* de Philoteus Boehner e Etienne Gilson, também traduzida para o português. Para algumas linhas ou características, no entanto, podemos apontar:

a) *o homem é corpo e alma*: em sua visão sobre o homem, Agostinho é inspirado por Platão, concebendo o homem como corpo e alma. A alma é superior, imortal, é a essência do ser humano e deve literalmente governar o corpo. O corpo é passivo e por meio dele absorvemos, sofremos, captamos os influxos externos. Por meio da alma, que é ativa, julgamos, determinamos, agimos. "O homem pecador, entretanto,

utilizando-se do livre-arbítrio, costuma inverter essa relação, fazendo o corpo assumir o governo da alma. Provoca com isso a submissão do espírito à matéria, equivalente à submissão do eterno ao transitório, da essência à aparência" (COTRIM, 2002, p.119). A faculdade do livre-arbítrio ou a vontade livre é uma realidade incontestável e o ponto mais importante para Agostinho é o *uso* que dela fazemos (para o bem ou para o mal);

b) *a fé não é inimiga da razão*: ao contrário disso, a fé, para Agostinho, é um estímulo e um complemento à inteligência. *Crer para entender, entender para crer* é o pensamento que resume tal relação;

c) *o princípio de não contradição* como contraponto aos céticos: *si fallor, ergo sum* (se me engano, então existo). Esta é a proposição de Agostinho para demonstrar que podemos conhecer algo verdadeiro. Ao duvidar de tudo, só não podemos duvidar de nossa existência enquanto estamos duvidando;

d) *a noção de tempo*: antes da criação, não havia tempo; ele coincide, portanto, com a criação do mundo. Não há, deste modo, um "antes da criação". Mas presente, passado e futuro nos indicam algo do tempo. Conforme Reale e Antiseri (1990, p.454), "Agostinho destaca que, na realidade, o tempo existe no espírito do homem, porque é no espírito do homem que se mantêm presentes tanto o passado, como o presente e o futuro. Mais propriamente, se deveria 'dizer que os tempos são três: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. E, de qualquer forma, é no nosso espírito que se encontram esses três tempos, que não são vistos em outra parte: o presente do passado, vale dizer a *memória*; o presente do presente, isto é, a *intuição*; o presente do futuro, ou seja, a *espera*";

e) *o problema do mal*: no pensamento agostiniano, há uma pergunta com a qual ele precisa se confrontar, isto é, a questão do mal. Se Deus é o autor ou o criador de tudo e é o bem supremo, teria ele também criado mal? Se o mal não é obra de Deus, então, de onde veio o mal? Segundo Reale e Antiseri, o problema do mal pode ser analisado em Agostinho conforme três níveis: a) no nível metafísico-ontológico; b) no plano moral e c) do ponto de vista físico.

TOMÁS DE AQUINO (1225 – 1274)

Se, com Agostinho, houve uma cristianização do platonismo, em Tomás de Aquino, encontramos uma nítida relação com o pensamento de Aristóteles. Ele procurou levar adiante a herança da filosofia cristã de Agostinho, mas com os instrumentos aristotélicos. No entanto, é preciso alertar que seu pensamento não é uma mera reverberação de Aristóteles, como bem observa Kenny:

> Apesar de os seus principais temas e técnicas filosóficas serem aristotélicos, Tomás de Aquino não foi um mero eco de Aristóteles, tal como este não fora um mero eco de Platão. Além de estabelecer as relações entre o aristotelismo e o cristianismo, Tomás de Aquino desenvolveu e modificou as ideias de Aristóteles no campo da própria filosofia (KENNY, 1998, p.203).

Sua obra também é significativamente extensa, mas, de acordo com Mondin (1981, p.171), "pode ser dividida em quatro grandes grupos: *obras sistemáticas*, *questões disputadas*, *comentários filosóficos*, *comentários sobre a sagrada escritura*". Das obras sistemáticas, a *Suma Teológica* e a *Suma contra os Gentios*, assim como algumas das *Questões Disputadas*, destacam-se por seu interesse filosófico[21].

Novamente, recomendamos a leitura comentadora de *História da filosofia cristã* de Philoteus Boehner e Etienne Gilson para complementar o breve relato que aqui fazemos.

---

[21] Ver KUNZMANN, et alii, 2005, p.81.

Do vasto ideário de Tomás de Aquino, indicamos aqui alguns pontos elementares:

a) *a relação entre fé e razão*: fé e razão não podem se contradizer, pois se fé nos é dada pela revelação, a razão nos é dada na criação; ambas provêm de uma única e mesma fonte: Deus. Por isso, também Filosofia e Teologia, apesar de serem diferentes tanto no seu objetivo, quanto em seu método, não podem estar em desacordo e sim operam em harmonia, pois o interesse último de ambas é a verdade: "*A filosofia começa pelas criaturas e termina com Deus. A teologia segue o caminho inverso*; parte de Deus e desce às criaturas" (BOEHNER e GILSON, 2007, p.451);

b) *a ontologia*: seguindo algumas trilhas de Aristóteles, Tomás parte da multiplicidade do que está dado[22] e segue em busca do princípio subjacente ao que existe. Os conceitos de *realidade* (ato) e *possibilidade* (potência) são fundamentais para compreender a realidade, assim como as distinções entre matéria e forma, substância e acidente também o são;

c) *as cinco vias para a demonstração da existência de Deus*: i) o primeiro motor: tudo que se move é movido por outro; ii) causa eficiente: não é possível retroceder infinitamente, pois anularíamos a possibilidade de encontrar uma causa; iii) ser necessário: as coisas na natureza podem existir ou não existir, isto é, são contingentes, donde se segue que é preciso que exista um ser necessário; iv) os graus de perfeição: existe o bom e nobre em grau máximo; v) causa final: o movimento das coisas se dá em direção a algo;

d) *antropologia e ética*: o homem é corpo e alma e ambas compõem uma unidade substancial. A alma é imortal e é única,

[22] Cf. KUNZMANN, et alii, 2005, p.81.

apesar de exercer várias funções (vegetativa, sensitiva, apetitiva e racional)[23]. "É à alma, como forma substancial única, que o homem deve a totalidade do seu ser: o existir, o ser-corpo, a vida, a energia sensitiva, a racionalidade" (BOEHNER e GILSON, 2007, p. 468). Ela está ligada ao corpo, não porque precise da matéria para existir, mas pelo princípio de individuação. O corpo serve de elo de ligação entre a alma e o mundo sensível e, no limite, a alma sem o corpo seria incompleta (Idem, Ibidem, p.470);

e) *lei natural, lei eterna, lei humana*: a *lei eterna* refere-se à ordem global do universo – ela segue o plano da providência, isto é, de Deus; o homem participa dessa ordem, por sua natureza racional; essa participação dá a ele a *lei natural*, que é "deve-se fazer o bem e evitar o mal"; a partir da *lei natural,* - ou seja, tomando-a como base - chega-se à *lei humana*, isto é, àquela que é constituída pelo direito positivo[24].

3.3. A Filosofia Moderna

Para uma compreensão mais adequada do que significou a passagem da filosofia medieval para a filosofia moderna é imprescindível o conhecimento não apenas do que os pensadores colocaram como questões, mas também o contexto das transformações econômicas, sociais, culturais e políticas que sacudiram aqueles séculos. É claro que não podemos dar conta de todos esses detalhes aqui.

O período a que nos referimos abrange aproximadamente quatro séculos, isto é, tem seu início já no próprio Renascimento (séculos XV e XVI) e se estende até o século XVIII. É claro que não há como estabelecer um marco divisor na passagem do medievo ao Renascimento, como argumenta Anthony Kenny:

---

[23] Cf. KUNZMANN, et alii, p.85.

[24] Ver REALE e ANTISERI, 1990, p. 567.

> Não existe uma fronteira óbvia entre o Período Medieval e o Renascimento, e ainda menos uma data que nos permita estabelecer quando terminou um e começou o outro. O desenvolvimento que caracterizou o Renascimento teve lugar em diferentes velocidades em diferentes esferas, e em diferentes momentos em regiões distintas. O impacto dessas alterações sobre a filosofia foi fragmentado e disperso, de maneira que a sua história não segue um percurso claro. [...] Foi na Itália, especialmente em Florença e em Roma, que o Renascimento começou por desabrochar. A característica desse movimento, que na altura foi considerada central, foi a recuperação dos ensinamentos clássicos antigos. Era isso o «humanismo», não no sentido de uma preocupação com a humanidade, mas no sentido de uma dedicação às «letras humanas». Isto implicava, na prática, uma preferência pelos autores pagãos latinos, relativamente aos autores cristãos latinos, e a ambição de ler as autoridades gregas no original, e não em tradução (1998, p.241-242).

Como tendência geral no horizonte do pensamento, não é mais a Teologia que prevalece, sobretudo por conta da crise vivenciada pela Igreja, motivada pela Reforma Protestante. O desenvolvimento das ciências, da moral e da arte como esferas autônomas do conhecimento e da cultura torna-se um capítulo à parte nesse período. Estas áreas do saber estabelecem seu campo próprio de pesquisa, doravante sem a intervenção ou controle por parte da religião. De modo resumido, se no período medieval predominava o que se chama de *teocentrismo*, isto é, a teologia era o ponto de convergência dos conhecimentos, agora o paradigma dos antigos é retomado: a matriz do pensamento volta a ser o *antropocentrismo*, isto é, um interesse renovado pelo que diz respeito ao ser humano, à vida em sociedade e à confiança inabalável no progresso das ciências e na capacidade da razão humana.

Nomes importantes compõem este cenário nos diversos âmbitos. Apontamos aqui de modo esquemático para alguns deles[25]:

---

[25] Ver REALE e ANTISERI, 1990, Vol. 2; MONDIN, 1981, Vol. 2.; COTRIM, 2002.

a) física, astronomia e matemática: Nicolau Copérnico (1473-1543), Giordano Bruno (1548-1600), Johannes Kepler (1571-1630), Galileu Galilei (1564-1642), Isaac Newton (1642-1727);

b) filosofia moral e política: Nicolau Maquiavel (1469-1527), Michel de Montaigne (1523-1592), Tomás Campanella (1568-1639);

c) literatura: William Shakespeare (1564-1616), Dante Alighieri (1265-1321), Miguel de Cervantes (1547-1616), Luis de Camões (1524-1580);

d) artes: Leonardo da Vinci (1452-1519), Michelângelo Buonarroti Simoni (1475-1564), Albrecht Dürer (1471-1528), Rafael Sanzio (1483-1520) e Doménikos Theotokópoulos, mais conhecido como "El Greco" (1541-1614).

***

No que segue, nos limitamos a indicar em seus contornos mais gerais três tendências que sem dúvida podem ser consideradas, talvez, as representantes emblemáticas da filosofia moderna, não obstante muitos outros pensadores importantes terem deixado seu legado: o *racionalismo* de René Descartes, o *empirismo* de John Locke e o *criticismo* de Immanuel Kant.

***

RENÉ DESCARTES (1596 – 1650)

Descartes nasceu em 1596, numa aldeia atualmente chamada La-Haye-Descartes. Foi educado pelos jesuítas e continuou católico toda a sua vida; decidiu, porém, passar a maior parte

> da sua vida adulta na Holanda protestante. Era um homem do mundo, um cavalheiro de lazer, que vivia da sua fortuna; nunca ensinou numa universidade e escrevia, em geral, para o leitor comum. A sua obra mais famosa, o *Discurso do Método*, não foi escrita no latim acadêmico, mas em francês corrente, para poder ser compreendida, como ele próprio escreveu, «mesmo pelas mulheres» [...] Em 1637, decidiu publicar três pequenos tratados, de dioptria, geometria e meteorologia, que prefaciou com um breve *Discurso do Método*. Atualmente, os três tratados científicos só são lidos pelos especialistas de história da ciência; mas o prefácio foi traduzido para mais de 100 línguas e continua a ser lido com prazer por milhões de pessoas. Está escrito no estilo de uma autobiografia e apresenta um resumo em miniatura do seu sistema científico e do seu método filosófico (KENNY, 1998, p.270-271).

Descartes é considerado o representante mais importante da filosofia moderna. Suas obras mais importantes são: *O Discurso sobre o Método* (1636), *Meditações* (1641) e *Princípios de Filosofia* (1644).

Quem de nós, envolvidos com filosofia ou não, não ouviu por aí a expressão "penso, logo existo"? Essa frase é justamente do pensador que agora tratamos. Como ele chegou a essa consideração?

No seu *Discurso sobre o Método,* ele pretende investigar as condições em que nosso conhecimento acontece. Para isso, ele examina todo o repertório do que já havia aprendido e conhecido até então. O melhor caminho como ponto de partida para a busca da verdade é a *dúvida*. Por essa razão, os autores irão se referir à *dúvida metódica* como procedimento básico em Descartes.

> Descartes insistia em que a primeira tarefa da filosofia é libertar-se de todos os preconceitos, lançando a dúvida sobre tudo aquilo acerca de que pode haver dúvidas. A segunda tarefa do filósofo, depois de ter levantado essas dúvidas, é evitar que elas conduzam ao cepticismo. Essa estratégia pode observar-se claramente nas *Meditações* de Descartes (KENNY, 1998, p.273).

Quanto ao método de investigação, ele sugere que sejam seguidas quatro regras básicas: *evidência, análise, síntese e enumeração*. Dito de outro modo: submeter tudo à dúvida metódica e aceitar como

verdadeiro somente aquilo que se apresenta como claro e distinto; dividir as questões em tantas partes quanto for necessário, investigar cada parte separadamente; recompor o que foi decomposto, começando pelas partes mais simples e avançando para as mais complexas; enumerar e revisar as etapas para garantir a completude da investigação.

Descartes realiza a distinção entre *res cogitans* e *res extensa*. O homem é uma união de ambos. Enquanto corpo, ele é *res extensa*, mas, como alma, ele é *res cogitans*, isto é, fundamentalmente uma "coisa pensante".

Justamente de modo análogo a Agostinho, Descartes chegou à formulação do *cogito*, levando a dúvida radical às suas últimas consequências, até se dar conta de que enquanto duvidava, não poderia negar que pensava e que, em decorrência disso, precisava admitir que existia enquanto fazia isso, mesmo que acreditasse que todo o resto fosse falso: *cogito ergo sum*, isto é, "penso, logo existo".

Além de colocar a ênfase sobre a razão humana no processo do conhecimento, Descartes entende que os sentidos nos enganam e, portanto, não devemos buscar neles, ou nas informações que chegam até nós por meio deles, o critério para estabelecer a verdade.

Outro conceito fundamental na filosofia de Descartes é o de ideias inatas. Para ele, existem três tipos de ideias: *adventícias* (sensações, lembranças e impressões vindas dos sentidos; não são confiáveis porque nem sempre correspondem à realidade); *fictícias* (isto é, construções da nossa imaginação e fantasia; também não são verdadeiras porque não correspondem a nada existente); *inatas* (não surgem nem da experiência, nem são construídas pela imaginação; nascemos com elas desde o princípio e são as únicas que realmente podem ser consideradas verdadeiras). Essa última posição é definida como o *inatismo* de Descartes.

JOHN LOCKE (1632-1704)

As principais obras de John Locke são: *Ensaio sobre o Intelecto Humano*; *Dois Tratados sobre o Governo* e as *Cartas sobre a*

Tolerância Religiosa. Além da importância de sua teoria do conhecimento, suas ideias políticas, pedagógicas e sobre a tolerância religiosa tiveram grande ressonância e influenciaram o Iluminismo e o Liberalismo.

Enquanto que com o racionalismo de inspiração cartesiana e a defesa do *inatismo* (ideias inatas) o sujeito conhecedor era tomado como o elemento central do processo do conhecimento, no empirismo há uma inversão de perspectiva.

Para os empiristas, a mente humana é como um "quadro em branco" no qual, fundamentalmente por meio da experiência, serão inscritos os conhecimentos. É a experiência (*empiria*) que proporciona a formação das ideias, ou seja, os conteúdos da mente. Por isso a divisa do empirismo é: "não há nada no intelecto que não tenha passado antes pelos sentidos" (MONDIN, 1981, p.103). Ora, aqui retorna o primado da percepção no processo do conhecimento. Ao lado de John Locke, os nomes dos empiristas mais conhecidos são Francis Bacon, George Berkeley e David Hume.

A experiência tem para Locke duas fontes: a percepção exterior dos sentidos (ideias de sensação) e a autopercepção interna (ideias de reflexão). O conhecimento provém primeiramente das sensações. A partir da combinação de sensações, nós obtemos as ideias complexas. Através delas, portanto, é possível obtermos representações que serão classificadas como simples ou complexas.

Locke classifica três tipos de ideias: *ideias simples* – que dizem respeito à experiência externa e interna; *ideias complexas* – referem-se à combinação das ideias simples; *ideias abstratas ou gerais* – que são formadas por análise das ideias complexas.

Mas o que, afinal, significa o termo *ideia* para Locke? Citado por Reale e Antiseri (1990, p.513-514), Locke assim estabelece o que entende acerca desse conceito:

> Chamo de *ideia* tudo aquilo que o espírito percebe *em si mesmo* ou que é objeto imediato de percepção, do pensamento ou do intelecto; já o poder de produzir uma ideia em nosso espírito eu chamo de *qualidade* do sujeito em que reside tal poder. Assim, por exemplo, uma bola de neve tem o poder de

> produzir em nós as ideias de branco, frio e redondo. *E chamo de qualidade os poderes de produzir essas ideias em nós* assim como estão na bola de neve, ao passo que, enquanto sensações ou percepções do nosso intelecto, chamo de ideias.

Com isso, Locke chega à distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias, algo que não é propriamente uma inovação sua, mas que já aparecera antes na tradição, tal como em Galileu e no próprio Descartes.

Locke estabelece o processo cognitivo em quatro etapas, que fazem lembrar novamente aquele estabelecido por Descartes. São elas: intuição – síntese – análise – comparação (relações)[26]. A diferença quanto a Descartes é que, para este, o ponto de partida é a dúvida metódica e a total rejeição da confiança nos sentidos.

IMMANUEL KANT (1724 – 1804)

Se tivéssemos que resumir o que a herança filosófica de Kant representa, não haveriam palavras mais adequadas do que a definição de Wilhelm von Humboldt:

> O quanto até hoje – muito ou pouco – se conservou da filosofia kantiana e o quanto no futuro se conservará eu não me arrogo a decidir. Apenas três coisas ficam certamente inconfundíveis, quando se quiser determinar a notoriedade que ele proporcionou à sua nação e o proveito que outorgou ao pensamento especulativo. Algo que ele destruiu, não se erguerá jamais; algo que ele fundou, jamais desabará; e, o que é mais importante, assim ele instituiu uma reforma à qual nenhuma se assemelha em toda a história da filosofia[27].

O sistema filosófico de Kant é, sem dúvida, marcante no desenvolvimento da filosofia dos dois últimos séculos[28]. É praticamente incalculável o número de estudos que são desenvolvidos sobre sua obra no mundo inteiro. Jaspers observa, com razão, que

[26] Cf. MONDIN, 1981, p.103.
[27] HUMBOLDT apud FUNKE, 1979, p.9.
[28] Cf. GERHARDT, 2002, p.11.

inúmeras foram as tentativas de tornar *compreensível* o pensamento de Kant[29]. E, no entanto, Ludwig parece ter razão quando afirma que: "Quanto a Kant, tem-se a impressão de que ele é ao mesmo tempo o filósofo alemão mais conhecido e o menos lido"[30].

A recepção de sua filosofia conta com críticos e opositores implacáveis, mas também com aqueles que percebem em seu sistema não apenas um marco referencial para o confronto com questões cruciais no âmbito da filosofia teórica ou da filosofia prática, como também o impulso fundamental da cultura filosófica, isto é, o pensar autônomo. Contra ou a favor, tanto aqueles quanto estes devem à filosofia de Kant, em maior ou em menor medida, o desenvolvimento de suas próprias elaborações. Nesse sentido, até mesmo com os equívocos e limitações da filosofia de Kant ainda se pode aprender muito. Se Kant ousou pôr em questão os sistemas filosóficos que estavam em voga até sua época, o mesmo princípio continua valendo depois dele.

Na exposição que segue, o objetivo é apresentar ao leitor uma visão panorâmica sobre as principais fases e respectivas questões sobre as quais Kant dedicou sua investigação. Falar da filosofia ou do sistema filosófico de Kant é reportar-se a um universo de questões que dificilmente pode ser resumido em poucas páginas.

É conhecida a distinção, já clássica para os pesquisadores kantianos, entre o *período pré-crítico* e o *período crítico*. O significado dessa distinção e o modo pelo qual ela é justificada, assim como outros aspectos a ela relacionados, é o que se abordará na sequência. Num terceiro momento, serão expostas as questões em torno das quais estão situados os *escritos tardios*.

Os escritos pré-críticos

A História da Filosofia nos mostra que todo sistema filosófico têm peculiaridades e que, normalmente, é herdeiro de sínteses já

---

[29] Cf. JASPERS, 1988, p.616.
[30] LUDWIG, 1999, p.7.

realizadas, ainda que sempre postule novas proposições e realize revoluções no campo do conhecimento. Na maioria das vezes, as preocupações que inquietam o filósofo não são necessariamente exclusividade dele, mas estão relacionadas a um todo maior, isto é, ao conjunto de questões cruciais de uma época. Com Kant não foi diferente.

O *período pré-crítico* é aquele em que é possível identificar com mais clareza o ponto de partida ou a *gênese* do pensamento kantiano, ainda que isso não signifique um desenvolvimento linear ou contínuo. Os problemas e autores com os quais Kant se confrontou no início de seus estudos são bastante diversos e dificultam encontrar uma unidade sistemática entre si, mas são decisivos, todavia, para sua auto-afirmação enquanto pensador e para a elaboração de um sistema filosófico originário. Podemos destacar Leibniz e Wolff como dois autores influentes nessa fase.

Apesar de serem o ponto de partida de seu sistema filosófico, estes escritos entre 1746 e 1770, que somam um total de 25 textos publicados (que aqui, infelizmente, não poderão ser abordados um a um), parecem terem sido negligenciados tanto pelo seu próprio autor, quanto pelos seus intérpretes[31], dada a sua heterogeneidade e dificuldade de sistematização.

Kant tinha apenas 23 anos de idade quando publicou seu primeiro estudo "Pensamentos para uma Verdadeira Avaliação das Forças Vivas" [*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*] em 1747. Nesse trabalho, que fora iniciado em 1744, o jovem estudante ousa confrontar-se com questões que já dividiam as posições dos metafísicos da Modernidade como Descartes e Leibniz. A disputa em que as posições destes dois filósofos se confrontavam era em torno da determinação da natureza da força ou de como ela devia ser calculada. Tratava-se, portanto, de um problema relativo às ciências naturais, isto é, um problema físico, mas anunciando já a impossibilidade de ser enfrentado apenas com os recursos das ciências experimentais. Segundo Descartes, a força deveria ser calculada pela fórmula (m x v), isto é, como produto da massa multiplicada pela

[31] Sobre este aspecto vale conferir CAYGILL, 2000, p.115.

velociadade. Leibniz defendia que a força era resultado da fórmula (m x v^2), ou seja, produto da massa multiplicada pela velocidade ao quadrado. Kant postula uma mediação entre as duas teorias, a partir da distinção entre força viva e morta já presente na teoria leibniziana. Sua exposição, conforme dito anteriormente, não se restringe ao âmbito experimental e apresenta uma concepção de natureza dinâmica, de cunho notoriamente metafísico. Para as forças mortas, vale a fórmula de Descartes, para as vivas, a de Leibniz. Os corpos naturais não têm apenas propriedades geométricas, mas são essencialmente dinâmicos e possuem uma fonte própria de força. A primeira influência que Kant recebe é da metafísica de Wolff, através de seu mestre Martin Knutzen. Caygill (2000, p.116) apresenta de modo sintético as características desta metafísica. Ela estava estruturada em dois planos: uma "ontologia", ou "metafísica geral", que se ocupava do "ser em geral"; e uma "metafísica especial", que abrangia os problemas respectivos da teologia (Deus), da cosmologia (mundo) e da psicologia (alma). O próximo trabalho importante de Kant nesse período iria aparecer nove anos depois.

Em "História Geral da Natureza e Teoria do Céu" de 1755 [*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*], um dos trabalhos de cosmologia mais significativos desse período e cuja validade de suas teses fundamentais foi corroborada mais tarde pela astronomia, Kant procura operar uma síntese entre a ciência natural mecanicista e a metafísica de Leibniz. Laplace iria desenvolver, décadas depois, em 1796, uma teoria bastante semelhante a essa de Kant, que se chamaria de Teoria Kant-Laplace[32] no século XIX. A ciência natural teria como papel contribuir para racionalizar a metafísica mas, ao mesmo tempo, só a metafísica era capaz de corrigir os equívocos e limitações das ciências naturais. Através desse escrito, o filósofo situa-se na esteira dos esforços da ciência moderna, iniciados em Copérnico, passando por Galilei, Kepler e Newton, no "desencantamento do mundo", isto é, numa investigação e compreensão do mundo baseados não mais na divindade ou num "*Deus ex-machina*", mas em hipóteses e princípios que permitem identificar uma regularidade dos fenômenos, assegurando com isso

[32] Cf. KÜHN, 2004, p.129.

um conhecimento racional acerca do mesmo. As questões, portanto, que aqui preocupam o jovem filósofo estão relacionadas à *origem* e *constituição* do universo, bem como do "lugar" ou "papel" de Deus nesse processo. A física newtoniana tem nesse escrito um papel fundamental.

No mesmo ano (1755), Kant publica seu trabalho de habilitação "Nova elucidação dos Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico" [*Nova Dilucitatio*]. Nessa investigação, ele desenvolve uma análise da relação entre a ação recíproca real de objetos materiais com a teoria relacional do espaço da metafísica leibniziana e toma posição no conflito ligado à teologia racional entre Wolff e Crusius acerca da deteminação divina na causalidade do mundo e da liberdade. Depois desses trabalhos mais significativos, Kant escreve outros textos menores, entre os quais está o escrito intitulado "Ensaio de algumas Considerações Sobre o Otimismo" de 1759/1760 [*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*]. Esse opúsculo é uma crítica a Crusius e está relacionado ao amplo debate literário que se formara por ocasião do Concurso da Academia de Berlim em 1755.

Com os quatro escritos, "A Falsa Sutileza das Quatro Figuras Silogísticas" [*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen*], "Ensaio para Introduzir na Filosofia o Conceito de Grandeza Negativa" [*Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen*], "Investigação acerca da Clareza dos Princípios da Teologia Natural e Moral" [*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*] e "O Único Argumento Possível para uma Demostração da Existência de Deus [*Das einzige Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes*], publicados entre 1762 e 1764, Kant se distancia gradativamente, ainda que não de uma forma definitiva, dos problemas de física e cosmologia. A partir desse período, a questão da metafísica irá se impor para Kant de modo inexorável. Como bem observa Irrlitz (2002, p. 95), se nos anos 50 predomina nos escritos de Kant um interesse por questões de filosofia natural e uma perspectiva de mediação [*Vermittlung*] e de síntese, nos anos 60 entram em cena questões preparativas para o confronto com a metafísica e o procedimento é de separação [*Trennung*] e distinção.

Com o primeiro desses escritos, Kant realiza uma crítica à Lógica de matriz aristotélica, predominantemente difundida na filosofia escolástica, que pretende esgotar as possibilidades do conhecimento exclusivamente a partir de conceitos, juízos e deduções. Segundo ele, a Lógica não pode oferecer nada além daquilo que já está contido nos conceitos com que opera e limita-se, portanto, a um conhecimento meramente especulativo. Aqui surgem aspectos importantes na distinção entre distinção lógica e distinção real, entre pensamento e realidade. Os sistemas predominantes em sua época não conseguiam avançar nesse sentido. Muito mais do que propor um novo sistema para a metafísica, Kant procurará avaliar suas possibilidades, como fica claro mais tarde, a partir da Dissertação de 1770 e da Crítica da Razão Pura. A distinção entre realidade e pensamento (*Sein und Denken*) será novamente objeto de análise no "*Ensaio para Introduzir na Filosofia o Conceito de Grandeza Negativa*". Kant procura demonstrar que o raciocínio lógico consegue esclarecer a relação de causa e efeito, mas está longe de esgotar as possibilidades do real. No raciocínio lógico reina o princípio de exclusão do terceiro termo. Algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Um corpo está ou em repouso, ou em movimento, sem que haja a possibilidade de um terceiro termo ou que esteja em ambos os estados do ponto de vista lógico. Ora, é justamente aqui que Kant esclarece que a realidade permite, todavia, um terceiro termo, na medida em que um corpo "a" relacionado a outro "b" pode estar em repouso, mas relacionado a terceiro "c" em movimento. Schultz (1965, p.77) esclarece:

> O negativo que no âmbito da lógica não tem espaço e deve ser descartado como pura contradição se tornará na realidade algo positivo, numa determinação que abrange algo concreto, que na pura lógica precisa ficar oculto.

Seguindo algumas consequências desta distinção e procurando fortalecê-la, é composta a argumentação de "*Investigação acerca da Clareza dos Princípios da Teologia Natural e Moral*". Esse trabalho é uma nova refutação da pretensão da Matemática e da Lógica assumirem um papel absoluto no processo do conhecimento do real de modo a determiná-lo. Kant inclui aqui a experiência como critério decisivo para tal processo. Em "*O Único Argumento Possível para*

uma Demonstração da Existência de Deus", como o próprio título anuncia, serão analisadas as tentativas de se provar a existência de Deus. O pano de fundo dessa investigação é dado novamente pela relação entre pensamento e realidade e seus respectivos limites. As provas cosmológica e físico-teológica da existência de Deus devem ser refutadas, em nome da prova ontológica, já postulada por Anselmo. Ratificada por Kant nesse escrito, a prova da existência de Deus será descartada mais tarde na primeira crítica.

Outros escritos dos anos 60 são: "Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime" [*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*] de 1764, no qual Kant procura analisar a relação do belo e do sublime não apenas na perspectiva da estética mas também da ética, sobretudo a ética do empirismo inglês; "Informação sobre a Orientação de suas Preleções no Semestre de Inverno 1765-1766" [*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre 1765-1766*] de 1765, no qual ele enfatiza a importância de que os estudantes aprendam – muito mais do que pensamentos, do que Filosofia (doutrina) – a filosofar. Em "Sonhos de um Visionário Explicados pelos Sonhos da Metafísica" [*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*], de 1766, que foi publicado anonimamente, Kant sistematiza e resume seu conceito de metafísica em conexão com o conceito de mundo inteligível. É nesse escrito que Kant "se despede definitivamente da metafísica racional escolástica de Leibniz e Wolff e também de seus 'seguidores' independentes A. G. Baumgarten e C. A. Crusius. Kant define a metafísica não mais como um sistema da razão, mas como '*uma ciência dos limites da razão humana*"[33].

O período pré-crítico culmina com a famosa Dissertação de 1770 "Sobre a Forma e os Princípios do Mundo Sensível e Inteligível" [*De mundi sensibilis atque inteligibilis forma et principiis*]. Ela é o marco de transição para o período crítico e, portanto, precede a Crítica da Razão Pura. A questão acerca de sua classificação é que divide os intérpretes. Enquanto alguns entendem que a *Dissertação* deve ser

---

[33] HÖFFE, 2004, p.32.

vista como texto pré-crítico, outros entendem que ela deve ser incluída entre os textos críticos, sendo assim o primeiro deles.

O objetivo de Kant na Dissertação é demonstar de modo crítico "os porquês" do fracasso da metafísica e, ao mesmo tempo, oferecer-lhe outra base. Kant constata nos seus antecessores a confusão entre sensível e inteligível. Ele acentua a necessidade de uma distinção entre estes âmbitos de modo a assegurar um fundamento sólido para o conhecimento. A questão de fundo presente nos escritos anteriores – a saber, a contradição entre pensamento e realidade – volta à tona com toda a força. É a partir da distinção entre fenômeno e númeno que se poderá garantir uma delimitação segura do que nos é permitido conhecer. Ora, existem duas formas pelas quais os objetos podem ser considerados: podemos conhecê-los tal como eles nos aparecem, isto é, como fenômenos, ou como eles são em si mesmos, isto é, como númenos. Para o primeiro, é fundamental a sensibilidade, para o segundo, o entendimento. Espaço e tempo, as formas originárias da apercepção aparecem já neste escrito e "serão assumidas na Crítica da Razão Pura, quase sem modificações no conteúdo". Uma diferença essencial, no entanto, entre a Dissertação e a primeira Crítica reside no fato de Kant admitir na primeira o conhecimento do mundo intelígivel ou das coisas em si como possível, o que ele vai rejeitar claramente na Crítica. A partir desses aspectos, entre outros, a dupla definição da Dissertação como "pré-crítica" e, ao mesmo tempo, como "crítica", faz jus aos dois aspectos progressão e descontinuidade (revisão) de algumas posições.

Os escritos críticos

A *Dissertação de 1770*, conforme observamos anteriormente, é a obra que marca o início de uma nova fase no pensamento de Kant. Até então, Kant havia apenas oferecido uma crítica *negativa* da Metafísica, isto é, apenas apontando para os seus limites. A partir da Dissertação, seu esforço move-se para uma crítica *positiva*, para a qual procura estabelecer novos fundamentos. O trabalho de Kant que marca claramente o advento do período crítico e, sobretudo, justifica o fato de ele ser assim denominado, é a Crítica da Razão Pura [*Kritik*

der reinen Vernunft], também chamada de primeira Crítica, publicada em 1781 (A) e tendo uma segunda edição (B) em 1787. De fato, a produção madura e intensiva de Kant se desenvolve entre os anos 80 e 90. O intervalo entre a Dissertação e a primeira Crítica se estendera por dez anos. Os motivos que levaram Kant ao "grande silêncio" desse período são as inúmeras questões com as quais ele teve de se confrontar durante suas investigações para essa obra. O problema central para Kant é exposto logo no início do prefácio da primeira edição:

> A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que ela não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais ela também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades. Não é por sua culpa que cai nessa perplexidade. Parte de princípios cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios, eleva-se cada vez mais alto (como de resto lhe consente a natureza) para condições mais remotas. Porém, logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam; vê-se obrigada, por conseguinte, a refugiar-se em princípios, que ultrapassam todo o uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles. Assim, a razão humana cai em obscuridades e contradições que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem, contudo, os poder descobrir. Na verdade os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites da experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infindáveis chama-se *Metafísica*[34].

Sua proposta, portanto, em lugar de estabelecer novos dogmas, acima de tudo,

> é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil de suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões

[34] KrV, AA, A IV, 7.

> legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as pretensões infundadas[35].

A partir disso, Kant investiga e demarca as condições de possibilidade do conhecimento puro (*a priori*), na medida em que a *Crítica* não é "uma crítica de livros e sistemas, mas da faculdade da razão em geral com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*"[36]. O fato de que o conhecimento tenha seu início na experiência (*a posteriori*) não significa que ele seja uma simples derivação dela. Kant irá mostrar que, sem o entendimento e suas categorias, os dados fornecidos pelos sentidos não podem ser pensados, o que confirma a insuficiência da experiência sensível. Não se trata, por conseguinte, de uma investigação sobre objetos, mas sobre o modo como conhecemos os objetos, razão pela qual sua filosofia é denominada de *filosofia transcendental*[37]. A *Crítica da razão pura* é, portanto, a resposta sistemática à pergunta "o que posso saber?", que demarca o âmbito da filosofia teórica (a razão em seu uso especulativo).

No âmbito da filosofia prática, semelhante à primeira crítica, Kant pretende investigar a possibilidade de um princípio *a priori* para a moralidade (a razão em seu uso prático), o qual deve responder à pergunta "o que devo fazer?" e oferecer a fundamentação para a tese de que a liberdade mesmo que não possa ser provada (*conhecida*) no plano teórico, é possível no plano prático. A partir da distinção feita no interior da *Kritik der reinen Vernunft* entre fenômeno (*Erscheinung*) e coisa-em-si (*Ding an sich*), Kant aponta para a conciliação entre natureza e liberdade e abre espaço para a tematização da liberdade por meio da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) e da *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). A partir disso, o ser humano ocupará um lugar privilegiado, pois pertence à duas ordens de causalidades. Enquanto fenômeno (ser sensível), ele está limitado pela causalidade da natureza e a ela submetido. Mas como, ao mesmo tempo, pertence à ordem inteligível, ele também é caracterizado pela liberdade da *vontade*. Nesse sentido, argumenta

---

[35] Idem, ibidem, 9.
[36] Idem, ibidem, 9.
[37] KrV, AA, B III, 43.

Kant: "Ora o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos; essa faculdade é a *razão (Vernunft)*"[38]. Em relação ao entendimento, que opera exclusivamente a partir dos dados da experiência, a razão é uma faculdade autônoma e opera com idéias, as quais prescindem da experiência e, por meio desta independência, a razão consegue distinguir entre o sensível e o inteligível. Por pertencer ao mundo inteligível, o qual "contém o fundamento do mundo sensível, e, portanto, das suas leis"[39] e reconhecer-se como tal é o que o ser humano tem de considerar como imperativos às leis vindas da razão. O homem é natureza, animalidade, mas também racionalidade. Como ser racional, não é somente um sujeito cognoscente, mas também um sujeito moral. Enquanto ser fenomênico, o homem participa da experiência do mundo, da animalidade; enquanto ser numênico, é livre e participa do mundo da moral. Desse modo, Kant confirma a possibilidade de um imperativo categórico e estabelece o princípio supremo da moralidade.

Com a terceira crítica, a Crítica da Faculdade do Juízo [*Kritk der Urteilskraft*] publicada em 1790, Kant oferece uma complementação e unificação ao seu sistema filosófico. Enquanto a filosofia teórica relaciona-se com o conceito de natureza e de leis do entendimento, a filosofia prática volta-se ao conceito de liberdade e às leis da razão. Esses âmbitos não podem, todavia, permanecer separados como dois mundos estranhos e paralelos um ao outro. Filosofia teórica e filosofia prática têm cada qual sua legislação *a priori* e necessitam ser conectadas. Para isso, é necessário um elemento mediador que possa dar conta dessa conexão e esse elemento é a faculdade de julgar (*Urteilskraft*). Ela é, para Kant, uma faculdade que está situada entre a razão (*Vernunft*) e o entendimento (*Verstand*). A faculdade de julgar é, segundo ele, "a faculdade de pensar o particular contido no universal"[40]. Nesse sentido, ela é concebida como *determinante*, isto é, dado o princípio, cabe a ela apenas subsumir. "Porém, se apenas o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a

[38] KrV, AA IV, 452.
[39] Idem, ibidem, 453.
[40] KU, AA, V, 179.

faculdade do juízo é simplesmente reflexiva"[41]. O juízo reflexivo desempenha, nesse contexto, um papel fundamental. Por meio do princípio da conformidade a fins [*Zweckmäßigkeit*], a faculdade de julgar possibilita uma ordenação ao múltiplo da natureza.

> A conformidade a fins da natureza é, por isso, um particular conceito *a priori*, que tem a sua origem meramente na faculdade de juízo reflexiva. Na verdade não se pode acrescentar aos produtos da natureza algo como uma relação da natureza a fins neles visível, mas sim somente utilizar esse conceito, para refletir sobre eles no respeitante à conexão dos fenômenos na natureza, conexão que é dada segundo leis empíricas[42].

A natureza será assim concebida não como um algo caótico e sem finalidade, mas como uma totalidade orgânica estruturada. Essa idéia de uma conexão orgânica e, portanto, de uma unidade sistemática, é justamente o que permite que nossa experiência seja uma experiência, isto é, trata-se de um princípio transcendental por meio do qual é encontrado o elemento de ligação do mútiplo das leis empíricas. É *como se* um entendimento – não o nosso – tivesse concebido e disposto essa ordem, para que o nosso conhecimento seja possível, diz Kant na introdução da *Crítica da Faculdade do Juízo*. Pelo princípio da conformidade a fins, podemos ajuizar "a *beleza* da *natureza* como *apresentação* do conceito de conformidade a fins formal (simplesmente subjetiva) e os *fins da natureza* como apresentação do conceito da conformidade a fins real (objetiva)"[43]. É justamente a partir dessas duas formas possíveis do julgamento reflexivo que Kant estrutura a terceira crítica em Crítica da Faculdade do Juízo *Estética* e Crítica da Faculdade do Juízo *Teleológica*.

Os escritos tardios

A partir dos anos 90, os escritos de Kant voltam-se para outros temas. A partir do escrito "Sobre o fracasso de toda a tentativa

---

[41] Idem, ibidem, 179.
[42] Idem, ibidem, 180.
[43] Idem, ibidem, 193.

filosófica na Teodicéia" [*Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*] de 1791, ele adentra para a questão da religião, aprofundando algumas questões que aparecem já esboçadas no final da terceira crítica. A Teodicéia até sua época, sentenciava Kant, não cumpriu o que prometeu, isto é, não fez prevalecer a sabedoria moral no governo do mundo contra toda a dúvida que dele nos advém por meio da experiência. Tomando o exemplo de Jó, Kant enfatiza a necessidade de confessarmos nossa incerteza e a nossa dúvida. Importante é que sejamos retos de coração e não aduladores religiosos. A figura de Jó é tomada em função da sua profunda disposição moral em não se corromper mesmo nos momentos mais adversos. É nesse escrito que Kant expõe a idéia fundamental do escrito sobre a *Religião*: não é a fé que deve fundar a moral e sim a moral é que, em última instância, conduzirá à fé. Kant procura demonstrar que a Teodicéia pouco tem a ver com a Ciência. Para ele, como fica demonstrado nesse escrito, trata-se muito mais de uma questão de fé[44]. Em 1792 é publicado no *Berlinischen Monatsschrift* (Revista Mensal de Berlim) o escrito intitulado "Sobre o Mal Radical na Natureza Humana" [*Über das radikale Böse in der menschlichen Natur*]. Esse escrito, que é a primeira das quatro partes constantes do escrito "A Religião nos Limites da Simples Razão" [*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*] havia despertado a atenção dos censores, que não permitiram a publicação dos demais capítulos por considerarem que o tema adentrava para a área da Teologia. Somente em 1793 é que o escrito é publicado na íntegra.

Nesse período, destacam-se ainda os escritos "Sobre a Expressão Corrente: isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática" [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*] de 1793; "O Fim de Todas as Coisas" [*Das Ende aller Dinge*] de 1794; "À Paz Perpétua" [*Zum Ewigen Frieden*] de 1795; "Metafísica dos Costumes" [*Metaphysik der Sitten*]de 1797; "Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade" [*Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*] de 1797; "O Conflito das Faculdades" [*Der Streir der Fakultäten*] e "Antropologia em Perspectiva Pragmática" [*Anthropologie in pragmatischer*

---

[44] Rel., AA, VIII, 267.

Hinsischt] ambos em 1798. A partir de 1800, são publicadas outras obras de Kant que, no entanto, são organizadas por seus amigos e ex-alunos. Entre estas, destacam-se as preleções sobre "Lógica" [*Logik*] (1800), compilada por Jäsche, as preleções de "Geografia Física" [*Physische Geographie*] (1802) e "Sobre a Pedagogia" [*Über Pädagogik*] (1803), ambas compiladas por Rink. Em 1804, ano da morte de Kant, Rink publica ainda "Sobre os Progressos da Metafísica desde Leibniz e Wolff" [*Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*].

Ao contrário do que muitos intérpretes alegam, o fato de Kant se encontrar em idade avançada somado ao progressivo enfraquecimento de suas capacidades não diminui em nada o valor e a coerência dos escritos dessa fase de sua vida. Por certo, se alguns deles não demonstram o mesmo vigor sistemático, é aceitável a denominação de escritos menores, mas isso não legitima qualquer pretensão de reduzi-los à insignificância.

3.4. A Filosofia Contemporânea

Em um pequeno manual de Introdução a Filosofia como este, é praticamente impossível oferecermos uma visão ampla das áreas, problemas e autores da filosofia contemporânea.

Como se perceberá aqui, não adentraremos propriamente nos conteúdos e temas do pensamento dos inúmeros autores que compõem o cenário da Filosofia do Século XIX, do XX até o presente.

Por essa razão, reiteramos novamente a necessidade de leituras complementares sobre este tópico específico (Filosofia Contemporânea) nos compêndios de História da Filosofia. Além disso, haverá nas demais disciplinas de História da Filosofia e nos Seminários complementares a oportunidade para o aprofundamento sobre questões e autores desses períodos.

Desse modo, o que queremos aqui indicar são primeiramente duas grandes tendências do pensamento na atualidade. Em sua obra *Analíticos e Continentais* (2003, p.89), cuja leitura recomendamos desde já, Franca D´Agostini inicia o segundo capítulo com as seguintes perguntas e considerações:

> A filosofia está próxima da ciência ou da literatura? Serve-se preferencialmente da história ou da lógica? É uma ciência 'exata' ou uma 'ciência do espírito'? É uma ciência, ou é uma forma de 'sapiência', ou de sabedoria prática? Trata-se de interrogações clássicas que encabeçam a natureza *pouco específica* da filosofia e a vastidão e variedade da sua história, mas no decurso do século XX, e, sobretudo a partir dos anos sessenta, a inteira problemática se transfigurou na antítese entre um modo *analítico* de fazer filosofia e um modo *continental*.

A caracterização oferecida pela autora (idem, p. 90) pode nos auxiliar a distinguir dois modos de fazer filosofia na atualidade. Um modo é o chamado *analítico* e outro modo é chamado *continental*.

O *modo analítico* é descrito por D'Agostini com as seguintes características:

> - faz uso de *formalismos* e linguagens 'disciplinadas', requer argumentações em qualquer ponto 'controláveis', tendendo, pois, a tratar de questões antes circunscritas;
> - tem um corte prevalentemente conceitual ou temático, não se ocupando tanto de autores ou textos, mas de conceitos ou problemas (2003, p.90).

A tradição analítica tem suas origens muito remotas já no pensamento de Franz Brentano e Bernard Bolzano – ainda que os representantes mais conhecidos são os nomes ligados ao *positivismo lógico* do Circulo de Viena, isto é, autores como Rudolf Carnap, Friedrich Waismann, Otto Neurath, Karl Popper, Moritz Schlick –; mas também nas elaborações dos pensadores de Cambridge (Inglaterra) Bertrand Russel e George Edward Moore, assim como Ludwig Wittgenstein e Gottlob Frege.

Já a *filosofia continental*:

> - exclui o uso de linguagens formalizadas, faz uso de argumentações nem sempre exatamente reconstruíveis;
> - tem um corte prevalentemente histórico ou textual, faz referência a autores, a textos, a fases particulares da história do pensamento e tem grande unidade histórico-conceitual (a

> ontologia antes e depois de Platão; o evento da modernidade; a racionalização na idade moderna, etc.) (2003, p.90).

De acordo com a autora, o primeiro movimento difunde-se, sobretudo, nos EUA, na Grã-Bretanha, na Holanda e na Escandinávia. O segundo desenvolveu-se predominantemente na Europa (no "velho" continente): *fenomenologia*, *existencialismo*, *hermenêutica*, *marxismo* de Frankfurt.

Essa distinção começa ser utilizada ao final dos anos cinquenta. Segundo D'Agostini, Kevin Mulligan atribui o início da disputa a uma controvérsia por ocasião de uma resenha anônima do texto de Dilthey (*Introdução às Ciências do Espírito*) feita supostamente por um discípulo de Brentano (ou pelo próprio Brentano) em que é realçada a "obscuridade" da argumentação de Dilthey e é condenada sua falta de rigor assim como a pretensão de falar da vida em sua "totalidade". (D'AGOSTINI, 2003, p.93)

> A filosofia analítica, como filosofia lingüística, nasce da ideia – que se anuncia em Frege, mas se torna consciente mais tarde, no neopositivismo, em Wittgenstein – de que o âmbito no qual nos movemos é a linguagem, e por isso um esclarecimento lógico-filosófico é um esclarecimento linguístico (D'AGOSTINI, 2003, p.282).

***

Para finalizarmos nosso itinerário, gostaríamos de citar aqui uma passagem do texto *Convite à Filosofia*, de Marilena Chauí, que permite obtermos, por meio de outras palavras e num rápido olhar, algumas das principais questões características da Filosofia nos tempos atuais:

> No século XX, a Filosofia foi submetida a uma grande limitação quanto à esfera de seus conhecimentos. Isso pode ser atribuído a dois motivos principais:
>
> **1.** Desde o final do século XVIII, com o filósofo alemão Immanuel Kant, passou-se a considerar que a Filosofia,

durante todos os séculos anteriores, tivera uma pretensão irrealizável. Que pretensão fora essa? A de que nossa razão pode conhecer as coisas tais como são em si mesmas. Esse conhecimento da realidade em si, dos primeiros princípios e das primeiras causas de todas as coisas chama-se **metafísica**. Kant negou que a razão humana tivesse tal poder de conhecimento e afirmou que só conhecemos as coisas tais como são organizadas pela estrutura interna e universal de nossa razão, mas nunca saberemos se tal organização corresponde ou não à organização em si da própria realidade. Deixando de ser metafísica, a Filosofia se tornou o conhecimento das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro enquanto conhecimento possível para os seres humanos racionais.

A Filosofia tornou-se uma **teoria do conhecimento**, ou uma teoria sobre a capacidade e a possibilidade humana de conhecer, e uma **ética**, ou estudo das condições de possibilidade da ação moral enquanto realizada por liberdade e por dever. Com isso, a Filosofia deixava de ser conhecimento do mundo em si e tornava-se apenas conhecimento do homem enquanto ser racional e moral.

2. Desde meados do século XIX, como conseqüência da filosofia de Augusto Comte – chamada de positivismo –, foi feita uma separação entre Filosofia e ciências positivas (matemática, física, química, biologia, astronomia, sociologia). As ciências, dizia Comte, estudam a realidade natural, social, psicológica e moral e são propriamente o conhecimento. Para ele, a Filosofia seria apenas uma reflexão sobre o significado do trabalho científico, isto é, uma análise e uma interpretação dos procedimentos ou das metodologias usadas pelas ciências e uma avaliação dos resultados científicos. A Filosofia tornou-se, assim, uma teoria das ciências ou **epistemologia** (*episteme*, em grego, quer dizer ciência).

A Filosofia reduziu-se, portanto, à teoria do conhecimento, à ética e à epistemologia. Como consequência dessa redução, os filósofos passaram a ter um interesse primordial pelo conhecimento das estruturas e formas de nossa consciência e também pelo seu modo de expressão, isto é, a linguagem. O

interesse pela consciência reflexiva ou pelo sujeito do conhecimento deu surgimento a uma corrente filosófica conhecida como **fenomenologia**, iniciada pelo filósofo alemão Edmund Husserl. Já o interesse pelas formas e pelos modos de funcionamento da linguagem corresponde a uma corrente filosófica conhecida como **filosofia analítica** cujo início é atribuído ao filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein.

No entanto, a atividade filosófica não se restringiu à teoria do conhecimento, à lógica, à epistemologia e à ética. Desde o início do século XX, a **história da filosofia** tornou-se uma disciplina de grande prestígio e, com ela, a história das idéias e a história das ciências.

Desde a Segunda Guerra Mundial, com o fenômeno do totalitarismo – fascismo, nazismo, stalinismo –, com as guerras de libertação nacional contra os impérios coloniais e as revoluções socialistas em vários países; desde os anos 60, com as lutas contra ditaduras e com os movimentos por direitos (negros, índios, mulheres, idosos, homossexuais, loucos, crianças, os excluídos econômica e politicamente); e desde os anos 70, com a luta pela democracia em países submetidos a regimes autoritários, um grande interesse pela **filosofia política** ressurgiu e, com ele, as críticas de ideologias e uma nova discussão sobre as relações entre a ética e a política, além das discussões em torno da **filosofia da História**.

Atualmente, um movimento filosófico conhecido como **desconstrutivismo** ou **pós-modernismo**, vem ganhando preponderância. Seu alvo principal é a crítica de todos os conceitos e valores que, até hoje, sustentaram a Filosofia e o pensamento dito ocidental: razão, saber, sujeito, objeto, História, espaço, tempo, liberdade, necessidade, acaso, natureza, homem, etc. (CHAUÍ, 1995, p.53-54).

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARANHA, Maria Lúcia & MARTINS, Maria Helena. *Filosofando*. 3.ed. revista. São Paulo: Moderna, 2003.

ARENDT, Hannah. *A dignidade da política.* Ensaios e Conferências. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1993.

______. *A vida do espírito.* O pensar, o querer, o julgar. 3. Ed. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1995.

ARISTOTELES. *Philosophische Schriften in sechs Bänden.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

BASTOS, Cleverson; KELLER, Vicente. *Aprendendo a aprender: introdução à metodologia científica.* 7. Ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

BOEHNER, Philoteus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã.* 10. Ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

BORNHEIM, Gerd. *Motivação básica e atitude originante do filosofar.* Porto Alegre: Editora Meridional, 1961.

BUZZI, Arcangelo. *Introdução ao pensar*. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant.* Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

COTRIM, Gilberto. *Fundamentos da Filosofia.* História e grandes temas. 15. Ed. rev. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2002.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 3 ed. São Paulo: Ática, 1995.

______. *Introdução à História da Filosofia.* Vol. 1 - Dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais.* Guia à filosofia dos últimos trinta anos. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter. *Selbst Philosophieren: Ein Methodenbuch.* Berlin: Walter De Gruyter, 2012.

DESCARTES, René. *Princípios de Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

FERRATER MORA, José. *Dicionario de Filosofía*. 4 Tomos. Barcelona: Editorial Ariel S.A., 2009.

FOLSCHEID, Dominique e WUNENBURGER, Jean Jacques. *Metodologia Filosófica*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FUNKE, Gerhard. *Von der Aktualität Kants*. (Mainzer Philosophische Forschungen, Bd. 20). Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1979.

GERHARDT, Volker. *Immanuel Kant. Vernunft und Leben.* Stuttgart: Reclam, 2002.

GRANGER, Gilles-Gaston. *Por um conhecimento filosófico*. Campinas: Papirus, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude –solidão.* 2. Ed. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: GEN; Forense Universitária, 2011.

HIRSCHBERGER, Johannes. *Geschichte der Philosophie*. 2 Bde. 12. Aufl. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1980.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant.* 6. Üb. Aufl. München: C.H. Beck Verlag, 2004.

HÜBNER, Dietmar. *Zehn Gebote für das philosophische Schreiben.* Ratschläge für Philosophie-Studierende zum Verfassen wissenschaftlicher Arbeiten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

IRRLITZ, Gerd. *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2002.

JASPERS, Karl. *Einführung in die Philosophie.* 22. Aufl. München: Pieper Verlag, 1983.

______. *Die großen Philosophen*. Erster Band. 5. Aufl. München: Piper Verlag, 1988.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego.* Trad. Artur Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902. bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1902 ss. (29 vols.).

______. *Antropologia de um ponto de vista pragmático.* Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

______. *Crítica da Razão Prática.* Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

______. *Crítica da Razão Pura.* 3. ed. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

______. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes.* Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

______. Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

______. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.

______. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

______. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

______. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria mas nada vale na prática. In: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

______. *Sobre a pedagogia.* 3. ed. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba (Brasil): Unimep, 2002.

KENNY, Anthony. *História Concisa da Filosofia Ocidental.* Trad. Desidério Murcho et alii. Lisboa: Temas e Debates Editoriais, 1999.

KUNZMANN, Peter; BURKARD, Franz-Peter; WIEDEMAN, Franz. *DTV-Atlas Philosophie*. 12. Durch. und korr. Aufl. München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 2005.

KÜHN, Manfred. *Kant. Eine Biographie.* München: C. H. Beck Verlag, 2004.

LARA, Tiago Adão. *Caminhos da razão no Ocidente*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

LEÃO, Emanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

LUDWIG, Ralf. *Critica della ragion pura. Guida e commento.* Milano: Garzanti, 1999.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de Filosofia*. Dos Pré-socráticos a Wittgenstein. 2. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MONDIN, Battista. *Introdução à filosofia*. (3 Vols.) 7 ed. São Paulo: Paulinas, 1981.

NAGEL, Thomas. *Uma breve introdução à filosofia.* Trad. Silvana Vieira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

PLATON. *Sämtliche Werke.* 4 Bde. 29 Aufl. Hamburg: Rowohlt Verlag, 2004.

PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos.* Um léxiko histórico. 2. Ed. Trad. Betriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia.* 3 vols. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

SANTOS, Robinson dos. *Moralität und Erziehung bei Immanuel Kant*. Kassel: Kassel University Press, 2007.

SOUZA, José Cavalcante de (Org.). Os pré-socráticos. Fragmentos, Doxografia e Comentários. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.



João Hobuss

Introdução à História da Filosofia Antiga

DISSERTATIO
FILOSOFIA



Introdução à História da Filosofia Antiga

Comitê Editorial:
Prof. Dr. João Hobuss
Prof. Dr. Carlos Ferraz
Prof. Dr. Manoel Vasconcelos
Prof. Dr. Juliano do Carmo

Projeto Gráfico:
Nativu Design

Diagramação:
Lucas Duarte Silva

Comitê Científico:
Prof. Dr. Nythamar de Oliveira (PUCRS)
Prof. Dr. Christian Hamm (UFSM)
Prof. Dr. Ramón Del Castillo (Uned/Espanha)
Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)
Prof. Dr. Christian Iber (PUCRS)
Prof. Dr. Marcel Niquet (Goethe University/Alemanha)
Prof. Dr. Konrad Utz (UFC)
Profª. Drª. Sofia Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Victor Krebs (Pontifical Catholic University/Peru)

João Hobuss



Introdução à História da Filosofia Antiga

DISSERTATIO
FILOSOFIA

408



Catalogação na Publicação
Bibliotecária Kênia Moreira Bernini - CRB - 10/920

H684i Hobuss, João Francisco Nascimento.
Introdução à história da filosofia antiga [recurso eletrônico] /
João Francisco Nascimento Hobuss - Pelotas: NEPFIL online, 2014.
172 p. – (Série Dissertatio-Filosofia).

Modo de acesso: Internet
<http://nepfil.ufpel.edu.br>
ISBN: 978-85-67332-15-4

1. Filosofia Antiga 2. Pré-Socráticos 3. Platão 4. Aristóteles I. Título.

CDD 180



João Hobuss

Introdução à História da Filosofia Antiga

DISSERTATIO FILOSOFIA

Sumário

Abreviaturas

DK = Diels; Kranz

DL = Diógenes Laércio

KRS = Kirk; Raven; Schofield

LS = Long; Sedley

Seg. Anal. = *Segundos Analíticos*

EN = *Ética Nicomaquéia*

MC = *Máximas Capitais*

CM = *Carta a Meneceu*

SV = *Sentenças Vaticanas*

AL = *Contra os Matemáticos*

HP = *Hipotiposes Pirrônicas*

Apresentação

Qualquer tentativa de escrever uma *Introdução à História da Filosofia Antiga* é, *a priori*, malfadada, pois os limites em que se inscrevem tal tentativa podem ser tão estritos que a sua leitura não acrescente muito às necessidades do leitor no sentido de conhecer o significado das teses expostas por autores tão importantes e longínquos no tempo.

É um risco que se corre, e estratégias têm de ser elaboradas para, ao menos, preencher determinadas lacunas. Normalmente, embora nem sempre, as Histórias da Filosofia apresentam as ideias dos pensadores intermediadas pelos historiadores que intervêm, de algum modo, nos textos com os quais lida, com o intuito de esclarecer os principais tópicos ali desenvolvidos, isto é, deixando a sua marca interpretativa. Isto pode ser excelente, mas também prejudicial, pois, em alguns casos, o filósofo não se expressa por si mesmo, pelos fragmentos e testemunhos que nos chegaram, ou por suas obras integrais.

Este livro leva em consideração, sempre que possível, a segunda observação, ou seja, procura construir o texto a partir dos autores, buscando deixar o leitor ter um contato direto com o filósofo, tentando compreender como determinada noção ou tese acabou por constituir-se, de que modo ela surge no texto.

Assim, esta *Introdução* tem a intenção de dar unicidade aos textos, fragmentos e testemunhos, tematicamente, fazendo com que o leitor, ao lê-la, esteja lendo não a compreensão filosófica de quem os escreveu, mas esteja próximo das concepções tais quais afloraram nos escritos dos nossos pensadores. Obviamente, quem trabalha com a Filosofia é, em certa dose, um intruso, e não consegue, a despeito de suas melhores intenções, deixar de invadir e propor determinada leitura para determinado tópico, mas isto é algo absolutamente eventual, e fruto de certa adicção filosófica que nos atinge, mas que

pode ser controlada, não por um especialista, mas por alguma contenção, mesmo a contragosto, o que não é algo realmente simples.

Então, esta *Introdução à História da Filosofia Antiga* visa a ajudar o leitor que pela primeira vez tem contato com a mesma, bem como, ao fazê-lo, lembrá-lo que, em Filosofia, devemos ir diretamente aos textos dos filósofos.

1. O NASCIMENTO DA FILOSOFIA: CRIAÇÃO GREGA OU ORIGEM ORIENTAL?

> "O gênio grego representa,
> em todos os domínios,
> e pela primeira vez,
> a libertação do espírito humano."
> *René Grasset*

Normalmente, a Filosofia é reconhecida como uma criação do gênio grego, ou seja, ela teria nascido em Mileto, cidade localizada em uma colônia grega (Jônia) da Ásia Menor, atual Turquia, no século VI antes de Cristo, com Tales de Mileto.

A esse respeito, porém existem divergências, contestações, que podemos encontrar mesmo entre os antigos, entre historiadores do século XVIII, e entre orientalistas em geral, que não creem ser a Filosofia uma criação original da Grécia, mas que elementos anteriores oriundos de outras civilizações já conteriam elementos que desdobrar-se-iam no que hoje conhecemos como Filosofia.

Esses últimos apresentaram provas aparentes de que sua posição deveria vigorar, retirando do pensamento grego a originalidade no que concerne a tão disputado saber. Várias foram as vozes que questionaram a origem grega da Filosofia, tais como os sacerdotes egípcios, que não duvidaram em fundar a Filosofia na sabedoria egípcia; os hebreus alexandrinos, que sustentaram ser a Filosofia devedora de Moisés; os gregos do último período da filosofia grega, como Numênio, um neopitagórico, que sustentava ser Platão um Moisés que falava ático (Reale, Vol. I, 1993, p.15; Burnet, 1994, p.26); e até mesmo os apologistas cristãos, como Clemente de Alexandria, que julgava ser Platão um filósofo *judaizante* (Conche, 1991, p.6), mesmo que historiadores como Momigliano negassem fortemente tal

afirmação, sustentando que antes de Alexandre Magno, os gregos não conheciam a existência dos judeus, e que Platão mesmo ignorava a existência de Moisés (1991, cap. 4).

O problema é que tal posição, contrária à ideia do milagre grego, recebeu sérios questionamentos já no século XIX. Isso não significa afirmar que não tenha havido sobre a Grécia influências importantes de outras culturas, e influências importantes.

Podemos encontrar essas influências em variados âmbitos, como na cerâmica, na escultura, na matemática, na astronomia. Mas podemos reconhecer que transmitir uma arte não pressupõe uma língua comum, ou abstrata, tão somente imitação (Burnet, 1994, p.27), e que, mesmo na matemática e na astronomia, o universo referencial entre os que transmitiram e os que receberam a influência não é necessariamente o mesmo, pois facilmente podemos observar que o emprego da matemática no Egito possuía um caráter prático, regras de medição das cheias do Nilo, por exemplo, enquanto na astronomia os babilônios tinham como interesse básico a adivinhação; ou seja, o que surge desse tipo de preocupação é o caráter prático dessas disciplinas, que visavam sobretudo o útil (Burnet, 1994, p.27-32).

Não é o caso da Filosofia, pois esta tem, e tinha, a necessidade de uma linguagem abstrata, uma terminologia especializada, pois não era a utilidade o que estava em questão, mas o aspecto teórico, na medida em que buscava a verdade. As influências recebidas pelo mundo grego, seja no campo das ciências ou da arte, adquiriam uma nova forma. Os gregos extrapolaram as influências recebidas, a matemática passa a ter um interesse diverso, buscando estabelecer um estudo científico dos números, fundamentado por demonstrações teóricas. No caso da astronomia, a preocupação babilônia não passou da fase empírica, restringindo-se a propostos astrológicos, sem o interesse científico no qual se pautavam os gregos, que se interessaram mais em desenvolver esforços no sentido de responder, mesmo que erroneamente, questões sobre a terra – entendida como uma esfera que repousava sobre o nada e que não era o centro do universo, mas que girava em torno dele – ou apresentar uma teoria sobre a natureza dos eclipses solares lunares.

O que isso significa? Que os gregos buscaram superar e transformar as influências recebidas (Reale, Vol. I, 1993, p.16). Desse modo, pode-se afirmar que a Filosofia é uma criação do gênio grego, pois essas influências recebidas não caracterizam uma possível origem oriental da Filosofia, na medida em que o que interessa é o que os gregos fizeram com essa influência. A resposta é simples: eles transformaram de maneira radical tais influências, retirando seu caráter talvez ingênuo, e meramente prático, e construíram uma nova forma de pensar, fundamentada essencialmente em um tipo de pensamento destituído de um caráter mítico ou religioso, isto é, em uma investigação baseada apenas e tão somente na Razão.

As afirmações apresentadas acima não são arbitrárias, pois existe uma série de argumentos que dão credibilidade às mesmas.

Se observarmos a obra de Heródoto, Platão, ou Aristóteles (Reale, Vol. I, 1993, p.13), veremos que não há menção alguma a uma possível influência oriental, que passaremos a denominar a Tese Oriental. Em Heródoto isto é ainda mais significativo, pois ele próprio acreditava na origem egípcia da civilização e da religião grega (Burnet, 1994, p.25). O mesmo ocorre quando lemos Diógenes Laércio, na sua obra *Vida e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, onde em nenhum momento temos uma dúvida acerca da origem grega (ver, especialmente, I 1-11).

Paradoxalmente, a dúvida sobre a origem grega teve início no próprio mundo grego, embora – e retornaremos ao assunto posteriormente – ela tenha se dado em um momento de decadência da filosofia grega, onde a investigação racional perde sua vitalidade em detrimento de um retorno de aspectos religiosos.

Mas como demonstram historiadores da Filosofia, há normalmente uma inversão sobre o que influenciou quem, pois os já mencionados sacerdotes egípcios defenderam a chamada Tese Oriental somente após terem elaborado uma interpretação do mito de Ísis e Osíris (Burnet, 1994, p.26), e os judeus de Alexandria e os próprios egípcios encontraram possíveis "coincidências" entre seu tipo particular de sabedoria e a filosofia grega a partir de uma "interpretação alegórica bastante arbitrária dos mitos egípcios ou das

narrações bíblicas" (Reale, Vol. I, 1993, p.14). Na realidade, concepções e categorias gregas são utilizadas para desvelá-los (os mitos e narrações), invertendo o caminho que foi feito, passando, então, a surgir a afirmação de parte dos egípcios e judeus alexandrinos de que eles teriam sido a fonte de tais concepções e categorias. Isso serve não somente no caso do mito de Ísis e Osíris, mas também no caso do Antigo Testamento, especialmente o Deuteronômio e o Gênesis (como nota Conche, somente na antiguidade tardia a mencionada Tese Oriental surgiu).

Obviamente, outras paternidades foram requeridas, como a possível relação do pensamento indiano com a filosofia grega. Podemos considerar que a Índia, na antiguidade, foi a única que possuiu algo similar à filosofia grega, embora existam indícios de influência dessa última sobre o primeiro. O problema é que, como afirmam alguns estudiosos, a cronologia do sânscrito indica que os grandes sistemas indianos são posteriores à filosofia grega (Burnet, 1994, p.27). Independentemente disso, não há explicações consistentes de como teorias hindus teriam chegado ao mundo grego.

O mesmo ocorre com o *Enuma Elish, o* Poema da Criação na Mesopotâmia. No Poema, há a afirmação de que o princípio de todas as coisas seria a água, a mesma tese que sustentaria Tales em VI a.C. Vejamos um trecho do Poema da Criação (Tábua 1):

Quando no alto não se nomeava o céu,

e embaixo a terra não tinha nome,

do oceano primordial (Apsu), seu pai;

e da tumultuosa Tiamat, a mãe de todos,

as águas se fundiam numa,

e os campos não estavam unidos uns com os outros,

nem se viam os canaviais;

quando nenhum dos deuses tinha aparecido,

nem eram chamados pelo seu nome,

bem tinham qualquer destino fixo,

foram criados os deuses nos seios das águas.

A aproximação entre o Poema da Criação e os primórdios da Filosofia na Grécia poderia ser relevante se não houvesse uma radical distinção de propósitos. No *Enuma Elish* há uma clara descrição mítico-religiosa, onde, em nenhum momento, há um questionamento a respeito do porquê, das razões, com base em que argumentos poder-se-ia afirmar que tudo teria origem nos "seios das águas". O motivo era simples: não era o motivo do estabelecimento do Poema, e isso o diferencia de modo evidente do pressuposto básico da Filosofia, qual seja, o "dar razões", explicar racionalmente o que justifica determinada proposição. Por conseguinte, parece manifesto que as preocupações eram radicalmente distintas: de um lado a construção mítico-religiosa, de outro, a investigação especificamente racional.

Como já foi afirmado por Reale (Vol. I, 1994, p.11, 13), não temos acesso a nenhuma evidência histórica ou arqueológica que deem guarida à Tese Oriental. Acrescente-se a isso o fato razoável de que os conceitos filosóficos demandam o uso de expressões linguísticas refinadas (Reale, Vol. I, 1993, p.15), e não a linguagem utilizada nas relações comerciais. Sem o domínio da língua sofisticada manejada pela Filosofia, onde subjaz sua terminologia, não haveria possibilidade da existência da mesma. Não devemos esquecer que sem a língua grega não teríamos o que conhecemos por Filosofia, na medida em que toda a terminologia filosófica origina-se grega, bem como os conceitos têm origem na filosofia grega. Poderia ser objetado que o alfabeto grego tem origem no alfabeto fenício, composto por vinte e dois signos que eram idênticos a vinte e duas consoantes. A resposta parece clara; até no âmbito do alfabeto os gregos atuaram, introduzindo no alfabeto herdado da Fenícia, progressivamente, as vogais, o que certamente influenciou a linguagem filosófica (Conche, 1991, p.6).

Tais circunstâncias mostram claramente a distinção entre a filosofia grega e toda forma de pensamento anterior a ela: os gregos preocuparam-se em justificar, fundamentar racionalmente suas argumentações. Muitas das coisas que defenderam provaram-se falsas,

e mesmo inconsistentes, mas o método subjacente era claro, a tentativa de compreensão da realidade baseada apenas e tão somente na razão, o que os diferenciava dos orientais, a quem certamente não faltava racionalidade, mas uma racionalidade perpassada pelo aspecto mítico-religioso.

Essa mudança estrutural especifica a distinção entre o pensamento oriental e a filosofia grega. As palavras de Nietzsche são extremamente apropriadas para este tipo de afirmação: "Outros povos possuem santos, enquanto os gregos, por sua vez, têm sábios" (Nietzsche, 2008, p.36). As intenções entre os dois campos eram distintas, já que a Filosofia não poderia ter vindo do Egito ou da Fenícia pelo simples motivo de que ela não se encontrava lá, o que antes poderia ser denominado Filosofia, não era Filosofia, mas pensamento religioso, mito, ou seja, não era Filosofia em qualquer acepção: “Buscar a verdade sem outra preocupação que a verdade ela mesma, isto pertence aos gregos” (Conche, 1991, p.6).

2. ORIGENS GREGAS DA FILOSOFIA

Afirmamos que não houve uma origem oriental da Filosofia, mas existem, segundo Reale (1993, p.17-27), "formas de vida espiritual" que serviram de preparação para o surgimento da Filosofia na Grécia.

São elas:

1. os poemas homéricos (*Ilíada* e *Odisséia*): eles teriam como característica o sentido de harmonia, proporção, limite e medida, que serão temas caros à filosofia grega. Além disso, a narrativa dos poemas busca, de algum modo, estabelecer razões, o que resultaria, como na investigação propriamente filosófica posterior, uma antecipação das ideias de "causa" e "princípio" (p.20), por exemplo;

2. os deuses da religião pública e sua relação com a Filosofia: nesse quesito, há concepção de que tudo é divino, seja no sentido de que todas as coisas que acontecem são decorrentes dos deuses, inclusive os fenômenos da natureza e da vida humana. Os deuses seriam "forças naturais diluídas em formas humanas idealizadas" (p.21-22), o que faria da religião grega uma "religião naturalista": então teríamos uma religião pública naturalista, do mesmo modo que a primeira filosofia foi naturalista;

3. a religião dos mistérios: sobretudo o Orfismo, especialmente a sua doutrina da transmigração das almas e sua concepção dualista de alma e corpo, sendo o último considerado o corpo da alma, concepções que encontramos em Pitágoras e Platão dentre outros (p.24);

4. as condições sócio-político-econômicas: com a criação da *polis*, o indivíduo passa a se reconhecer na cidade-estado, sendo que o fim de ambos coincide, bem como a liberdade de ambos (p.26), liberdade expressa nas constituições de cada cidade-estado (p.27). Outro fator que contribui foi a expansão das colônias gregas para a Ásia Menor e para a Magna Grécia (Itália). É interessante salientar que nesse período

a Jônia, e por consequência Mileto, cresceram notavelmente, seja economicamente, devido ao comércio, seja culturalmente, em função do desenvolvimento político, incisivamente na arte (pintura), na literatura e na arquitetura (Barnes, 1997, p.11).

3. PERÍODOS DA FILOSOFIA GREGA

A filosofia grega compreende o período de 585 a.C., com Tales de Mileto, a 529 d.C., quando do édito e Justiniano proibindo o ensino da filosofia pagã nas escolas cristãs.

O estabelecimento de períodos no que concerne à filosofia grega é necessariamente arbitrário em função de que nem sempre tais períodos obedecem rigidamente à cronologia. Cientes deste caráter arbitrário, proporemos a seguinte divisão:

a. *Período cosmológico ou naturalista*: esse período tem como característica básica a pergunta pela origem e natureza das coisas e do Cosmos, e é onde nós temos os chamados pré-socráticos;

b. *Período antropológico ou humanista*: esse período representa o esquecimento da preocupação e investigação acerca da origem das coisas e do Cosmos, e passa a preocupar-se com as questões referentes ao homem. É o período relativo aos Sofistas e a Sócrates;

c. *Período das grandes sínteses*: é o período mais rico da filosofia grega, onde há a preocupação essencial com os fundamentos do conhecimento e da moralidade, e de vários outros problemas filosóficos;

d. *Período ético/epistemológico*: é o período referente ao epicurismo, estoicismo e ceticismo, onde afloram uma plêiade de preocupações éticas, como, por exemplo, o ideal de sábio, e questões relativas à possibilidade do conhecimento e o estabelecimento de critérios de verdade;

e. *Período transcendente ou religioso*: é o período em que temos a retomada de Platão e Pitágoras, onde é deixada de lado a investigação sobre a realidade sensível, passando-se a tratar do supra-sensível. É o momento no qual a razão perde vitalidade, deixando de ser o critério único para explicar a realidade.

4. FONTES DA FILOSOFIA GREGA

(i) Platão e Sofistas;

(ii) Aristóteles (sobretudo no livro primeiro da *Metafísica* onde ele faz uma história, ou revisão, das doutrinas dos primeiros filósofos, normalmente crítica, buscando mostrar a insuficiência argumentativa dos mesmos);

(iii) Teofrasto (*A opinião dos Físicos*);

(iv) Estoicos;

(v) Céticos (Sexto Empírico, que tem por método salientar as variadas contradições encontradas em determinadas doutrinas);

(vi) Neoplatonismo (Plotino);

(vii) Biografias e Doxografias (doxógrafos são os que relatam as doutrinas dos filósofos gregos). O exemplo mais conhecido é a *Vida e doutrinas dos Filósofos Ilustres* de Diógenes Laércio;

(viii) As sucessões dos filósofos: uma sucessão pode possuir dois aspectos: (a) funciona como uma prática institucional (Academia, Liceu), na qual um sucessor é apontado ou escolhido; ou (b) a postulação de um suposto vínculo doutrinal, real ou aparente, entre filósofos e escolas;

(ix) Outras fontes: Clemente de Alexandria, Estobeu;

(x) Comentadores: Alexandre de Afrodísia, Simplício, Proclo.

5. A FILOSOFIA PRÉ-SOCRÁTICA

O período pré-socrático é o período que inaugura a Filosofia no século VI a.C., em Mileto, cidade da Jônia, colônia grega da Ásia Menor. Nesse período, temos a Escola Milesiana, Heráclito, Pitágoras, a Escola Eleática e os Físicos Posteriores.

Apesar da riqueza desse período, sua reconstrução é complexa em função de que a maior parte dos textos dos filósofos pré-socráticos foi perdida, tendo sobrado pouquíssimos fragmentos (o que trouxe dificuldades importantes no que tange a sua interpretação) conservados por variados autores, o que nos torna reféns das doxografias, biografias etc., que servem de instrumento para que possamos reconstruir, na medida do possível, os elementos fundamentais das doutrinas professadas pelos primeiros filósofos, como eles as fundaram e estabeleceram.

5.1. Conceitos fundamentais

Temos, segundo Barnes (1997, p.20-24), ao longo do período pré-socrático, quatro conceitos fundamentais:

- *Kosmos* (Universo): esse conceito pressupõe que o universo é um ser totalmente ordenado, composto de beleza e harmonia;

- *Phusis* (Natureza): a natureza possui dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, é a natureza que subjaz a todas as coisas. Os pré-socráticos estudam qual é a natureza das coisas, isto é, aquilo que lhe é próprio, que lhe pertence a si mesma;

- *Archê* (Princípio): é o princípio originário de todas as coisas, de onde todas provêm;

- *Logos* (Razão): é o caráter distintivo da filosofia antiga, sua característica fundamental. Devemos dar razões, explanar, o porquê das ocorrências do mundo.

Já foi mencionado que a Filosofia foi uma criação do gênio grego e que não teve, para o seu surgimento, nenhuma influência oriental, bem como ela teve início no século VI a.C., com Tales de Mileto. Mas essa afirmação, embora assinale a Grécia como a origem da Filosofia, não é unânime. Olog Gigon (1985, p.13-15), por exemplo, atribui a Hesíodo o papel de primeiro filósofo, já no século VIII a.C. Na realidade, o primeiro filósofo seria um poeta, em função da audácia de seu conteúdo, e do rompimento que ele representa com a tradição homérica. Ele justifica tal ponto utilizando a seguinte passagem da *Teogonia* de Hesíodo:

> pastores dos campos, vis vergonhosos viventes, ventres só, se nós sabemos dizer muitas mentiras com aparência de realidade, sabemos também, quando queremos, dizer a verdade (v. 26-28; falam as Musas).

Assim, teríamos, para Gigon, a distinção "aparência" (mitos homéricos) e "verdade" (filosofia), temas absolutamente importantes nos primórdios da Filosofia. W. Jaeger não está de acordo. Por quê?

Segundo Jaeger (1992, p.24), se Hesíodo estabelece algo que possa soar como uma novidade em relação seja a Homero quanto à teologia oriental, são, na realidade, os milesianos que fundamentam uma compreensão do mundo completamente nova, baseada na razão, não tendo qualquer relação de conteúdo com a tradição mítica, ou qualquer outra tradição, pois seu ponto de partida são os *ta onta*, as coisas que existem e que estão dadas na experiência humana.

A posição de Jaeger parece coerente, mas outra razão serve para questionar a indicação de Hesíodo como "primeiro" filósofo. Se analisarmos os versos de Hesíodo supramencionados, seríamos obrigados a concordar que à Filosofia não caberia apenas buscar a verdade, pois as Musas podem dizer muitas mentiras com "aparência de realidade", e, eventualmente, "quando quiserem", podem dizer a verdade. Bem, o filósofo não possui esta dupla capacidade, dizer a verdade ou a mentira (aparência), pois ele busca tão somente a primeira, a verdade, e refuta a segunda. A distinção aparência e verdade é auto excludente: ou buscamos a verdade (o caso do filósofo), ou abraçamos a aparência (que conduz ao erro). A Filosofia não

poderia começar pela aparência de realidade, isso contraditaria sua própria natureza.

Essa perspectiva é confirmada pela nova abordagem que os primeiros filósofos dão a respeito das cosmogonias e teogonias, ou seja, das narrativas sobre a origem dos deuses e do universo. É o caso da primeira cosmogonia filosófica elaborada por Anaximandro (Algra, 1999, p.47). Não nos deteremos nas minúcias, que serão vistas a seguir, mas no seu caráter distintivo, tendo em vista as cosmogonias tradicionais, pois, ao contrário dessas últimas, seu traço fundamental é a sua visão naturalista, que leva em consideração os vários aspectos da constituição do mundo, como, por exemplo, a geração dos seres vivos e os fenômenos do mundo (Algra, 1999, p.48), o que apresentaria uma "similaridade entre as descrições do nascimento do cosmos e o da geração do seres vivos", o que permitiria afirmar que isso seria "a aplicação de um modelo biológico rudimentar a respeito da geração [dos seres vivos]" (Algra, 1999, p.49). Logo, o que deve ser ressaltado é que há uma preocupação sistemática, a partir de uma visão integrada, com a natureza, "pela formação e estrutura geral do mundo" (Donini; Ferrari, 2012, p.17), em todos os seus aspectos, especialmente pelos "processos físicos e biológicos" que ocorrem no mundo, entendendo a verdadeira natureza das coisas. Para tal, era absolutamente necessário suprimir a mitologia das cosmologias e cosmogonias (Donini; Ferrari, 2012, p.17).

> Eles [os milesianos] parecem satisfazer-se na atividade teorética em vista de si mesma, eles sentiram-se livres para especular [...] eles não tinham escrúpulos em imaginar teorias que eram, em vários aspectos, radicalmente diferentes daquelas de seus predecessores (Algra, 1999, p.49).

Entre os predecessores encontramos, por exemplo, Hesíodo, que, diferentemente de Anaximandro, construiu uma cosmogonia mítica, enraizada no nascimento das divindades, e não filosófica como a desse último, que busca apreender racionalmente todos os processos envolvidos na constituição do universo.

Os primeiros filósofos foram chamados *phusikoi*, físicos. Assim eram conhecidos pelo fato de estudarem a *phusis*, a natureza: "um *phusikos* deve se interessar por problemas gerais, problemas que se

apresentam sob um aspecto mais filosófico. Como o universo começou? Como se desenvolveu? Qual é a sua constituição fundamental, seus elementos, seus princípios?" (Barnes, 1998, p.4-5).

Temos, então, na filosofia pré-socrática, o que Jonathan Barnes chamou *the art of thinking*, a arte do pensamento (Barnes, 2000, p. 3), pois encontramos nos filósofos desse período um rigor racional absolutamente impressionante. Eram, por assim dizer, cientistas – em um período em que não havia uma distinção entre ciência e filosofia –, que tinham como objetivo observar os fenômenos, entendê-los, explicá-los, de modo aberto, não afeitos aos dogmas dos poetas míticos, mas conduzidos pela razão, pela argumentação. Isso não significa afirmar que suas argumentações ou razões fossem sempre e necessariamente corretas – já vimos que esse não era o caso –, pois grande parte de suas conclusões eram falsas, mas isto não importa. Aliás, como afirma Barnes de modo mordaz, os argumentos filosóficos são na sua maior parte maus (1998, p.9), não sendo um privilégio dos primeiros filósofos. O que contava era o método, o tipo de investigação levada a termo, e essa era uma investigação essencialmente racional, e é este tipo de perspectiva que deve ser aqui salientada: "todos os homens possuem opiniões, mas poucos homens pensam" (Berkeley *apud* Barnes, 2000, p.5).

Por conseguinte, a exclusão de Hesíodo como primeiro filósofo é evidente. Desse modo, tranquilos quanto a isto, comecemos a trilhar o caminho da filosofia pré-socrática desde o princípio, ou seja, desde o século VI a.C., com os a escola milesiana; afinal, têm origem aí os primeiros filósofos, os precursores, aqueles que abririam caminho, no futuro, para filósofos tais como Platão, Aristóteles e para outras escolas filosóficas posteriores.

5.2. O Período Cosmológico (Ou Naturalista)

Esse período tem como característica básica a pergunta pela origem e natureza das coisas e do Cosmos, e é onde nós temos os chamados pré-socráticos.

5.2.1. A Escola Milesiana

Como já observado, a Filosofia teve seu início no século VI a.C. na colônia grega da Jônia, na Ásia Menor, mais precisamente na cidade de Mileto, importante porto comercial.

A filosofia da Escola de Mileto tem como característica fundamental a busca pelo princípio (*archê*) primeiro de todas as coisas do universo, ou seja, o que constitui todas as coisas, a natureza (*phusis*) que subjaz a todas as coisas.

Além de Tales, o fundador da Filosofia, dois outros nomes compõem essa Escola. São eles: Anaximandro e Anaxímenes. Em seguida, veremos quais são as respostas apontadas por cada um deles e as razões dadas por nossos filósofos para as referidas respostas.

5.2.1.1. Tales de Mileto (625/4 – 558/6 a.C.)

Tales teria escrito uma obra, *Peri Phuseos* (*Sobre a Natureza*), da qual nada nos chegou. A preocupação com a natureza, e sua investigação sobre mesma, marcaram sua Filosofia, que expressa uma intensa curiosidade científica.

Ele foi considerado por Platão (*Protágoras* 343 a) um dos sete sábios da Grécia. Aliás, não há uma referência exata de quem eram estes sete sábios, pois variadas listas chegam a apontar 22 nomes distintos (De Crescenzo, 1983, p.19), embora possamos afirmar, a partir das fontes, que em todas as listas encontramos o nome do nosso Tales, que foi considerado o primeiro dentre eles (DK A II).

A Tales foi atribuída a predição de um eclipse do Sol (DK A II,V), bem como o fato de ter antecipado, por observações astronômicas, uma rica colheita de azeitonas, simplesmente para mostrar que sua pobreza não tinha origem na possível inutilidade da Filosofia. Tendo previsto tal colheita, utilizou seus parcos recursos para locar todos os lagares disponíveis. Uma vez comprovada a rica colheita, os lagares foram subalugados pelo preço que ele estipulou, provando que a Filosofia era também fonte de enriquecimento, não que isso fosse a finalidade dos filósofos, na medida em que estes deveriam preocupar-

se com atividades bem mais nobres do que a busca da riqueza (DK A X).

Segundo Tales, é a *água* o princípio a partir do qual são formadas todas as coisas:

> A maior parte dos primeiros filósofos estimava que os princípios de todas as coisas se reduziam aos princípios materiais. É a partir do que são constituídas todas as coisas, o termo primeiro de sua geração e o termo final de sua corrupção, enquanto a substância [princípio] permanece, mudando somente seus estados – é isto que eles tomam por elemento e princípio das coisas; também estimam que nada se cria ou se destrói, já que esta natureza é conservada para sempre [...].
> Para Tales, o fundador desta concepção filosófica, *este princípio é a água* (porque sustentava que a terra flutua sobre a água) (DK A XII, Aristóteles *Metafísica* 983b6-22).

Todas as coisas são compostas a partir da água, é o que declara Galeno, reforçando a compreensão aristotélica de que "os elementos sofrem transformações mútuas", pois os quatro elementos, dos quais o primeiro é a água, "misturam-se mutuamente por combinação, solidificação e composição das coisas do mundo" (DK B III).

Para Aristóteles, a provável razão para sustentar tal doutrina é o fato de que a alimentação é húmida, e que as sementes de todas as coisas são húmidas. Logo, o princípio de todas as coisas, o que representa sua natureza, é a água, o que é corroborado por Simplício, que reconhece na água este princípio uno: "E a água é o princípio da natureza húmida, que compreende em si todas as coisas. É porque admitem que a água é o princípio de todas as coisas e declaram que a terra flutua sobre a água" (DK A XIII).

O testemunho de Aristóteles é muito importante, pois representa a passagem mais importante sobre a filosofia de Tales, que, portanto, deve a Aristóteles, em função de sua concepção de que o princípio de todas as coisas é a água, toda sua importância na História da Filosofia, menos pela solução e mais pela consecução da ideia de um princípio.

5.2.1.2 Anaximandro de Mileto (610 – 547 a.C.)

Anaximandro, possivelmente o mais importante membro da escola milesiana, teria escrito uma obra, também denominada *Peri Physeos* (*Sobre a Natureza*), da qual restou um fragmento de interpretação complexa. Ele manifestou o mesmo interesse científico de seus companheiros milesianos, tendo afirmado que a terra é esférica, ocupando o centro do universo (DK A I), tendo descoberto os solstícios, os equinócios, bem como teria inventado o *gnômon* (DK A II). Um argumento pitoresco, mas fundamentado pelas fontes, atribuído a Anaximandro é que o homem foi engendrado pelo peixe, a quem se parecia no começo (DK A XI).

Ao contrário de Tales, Anaximandro não apresenta um elemento material específico como o princípio de todas as coisas. Para Anaximandro, o princípio primeiro de todas as coisas é o *apeiron* (o ilimitado). A partir do testemunho de Simplício, podemos entender o seu significado (DK A IX):

> Dos que afirmam que o princípio é um, movido e ilimitado, Anaximandro [...], sucessor e discípulo de Tales, afirmou que o Ilimitado é o princípio e elemento das coisas que são, sendo, de resto, o primeiro a usar o termo princípio.

Nesse sentido, é possível afirmar que o *apeiron*, segundo Pseudo-Plutarco, é "a *causa* universal de toda geração e corrupção" (DK A X), ou seja, de todo o nascimento e morte de todas as coisas existentes, inclusive os céus e os mundos (DK A XI), pois dele originam-se todas as coisas que nascem, e a ele retornam todas as coisas que morrem, como observou Aécio (DK A XIV). Por ser o Ilimitado, obviamente não admite princípio, como afirmou Aristóteles, pois se tivesse um princípio, automaticamente tal princípio seria o seu limite. Sendo assim, ele existe desde sempre, e, enquanto princípio, não pode estar sujeito à corrupção. Assim, "o Ilimitado é o princípio das outras coisas, ele envolve cada coisa e governa todas as coisas [...] não admitindo causa [...] ele é o divino, pois ele é imortal e imperecível" (DK A XV).

Observamos que apenas um fragmento nos chegou dos escritos de Anaximandro. Mencionamos parte dele acima, quando citamos Simplício. Agora, o citamos integralmente (DK B I):

> Anaximandro afirmou que o Ilimitado é o princípio das coisas que são [...]. Isto do qual a geração procede pelas coisas que são, é também à qual retornam sob o efeito da corrupção, segundo a necessidade; pois pagam castigo umas às outras pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo.

É, de fato, um fragmento de difícil interpretação, e muitas têm sido oferecidas por notáveis estudiosos da filosofia grega. Não pretendemos fornecer uma análise vertical do fragmento, na medida em que não é o propósito deste volume, mas poderíamos indicar em linhas gerais o que poderia ser esclarecido do único fragmento de Anaximandro que nos resta.

Antes de surgirem as coisas existentes, havia uma massa indiferenciada, o *apeiron*, do qual os contrários separaram-se. Após sua separação do seio do Ilimitado, cada contrário tentou sobrepor-se ao outro, desequilibrando a harmonia existente entre eles. Parece que temos dois motivos para a expiação pela injustiça realizada: (a) o primeiro é pela própria separação dos contrários da unidade do *apeiron*; (b) o segundo é tentativa de sobreposição dos contrários. Essas duas injustiças são pagas, segundo a ordem do tempo, que funciona como árbitro, com o retorno ao seio do Ilimitado, por necessidade. O processo originário de culpa "moral e de expiação pode ser então entendida pela "dissociação de contrários" que estão na origem do processo de geração (nascimento).

5.2.1.3. Anaxímenes de Mileto (585 – 528/5 a.C.)

Anaxímenes foi um filósofo da natureza, sucessor de Anaximandro, mas que pressupõe não um avanço à acurada racionalidade do mesmo, porém um retorno à preocupação original de Tales em estabelecer um único elemento como o princípio de todas as coisas. Ele escreveu uma obra, *Peri Phuseos* (*Sobre a Natureza*), da qual não sobraram fragmentos.

Conforme Anaxímenes, o princípio primeiro de todas as coisas foi o *ar*. O ar é o princípio das coisas que são atualmente engendradas [geradas], das que foram e das que serão (DK A VII), mesmo as relativas aos deuses e coisas divinas: tudo procede do ar. O ar possui aspectos diferentes, de acordo com as substâncias, em função de sua condensação ou rarefação:

> [...] [o ar] difere segundo as substâncias em função de sua rarefação ou condensação: tornando-se mais sutil, torna-se fogo; condensando-se, torna-se vento, depois nuvem, e mais adiante água, logo terra, depois pedras, e as outras criaturas procedem destas. Ele confere ao movimento a eternidade e pensa que é o instrumento de produção da mudança (DK A V).
>
> [...] o ar é o princípio da totalidade das coisas e é ilimitado em grandeza, mas definido pelas qualidades que ele reveste; todas as cosas são engendradas [geradas] segundo uma certa condensação do ar, ou, ao contrário, uma rarefação. O movimento existe desde toda eternidade (DK A VI).

Todas as coisas são geradas a partir do ar infinito, mas diferentemente do ar, são finitas. O ar, em última instância, é Deus (DK A X), e nossa alma, "que nos sustenta", é ar (DK B II: esta é parte de uma passagem atribuída a Anaxímenes por Aécio, no que seria seu único fragmento conhecido, mas cuja autenticidade não é comprovada).

Enfim, os milesianos, os primeiros filósofos buscaram responder uma questão primordial: *qual o princípio que dá origem a todas as coisas*? Independentemente do grau de sofisticação de cada resposta, ela foi elaborada de modo racional, tentando dar conta dos fenômenos do mundo.

5.2.2. Pitagorismo

Falamos de Pitagorismo pela dificuldade inerente em identificar de modo claro o que pode ser atribuído a Pitágoras de Samos ou aos seus discípulos. Essa dificuldade reside no fato de a figura de Pitágoras ter em torno de si uma aura de mistério, tendo assumido um caráter

lendário, divino, impossibilitando que o que é específico de seus ensinamentos possam ser separados a ponto de podermos construir com clareza os fundamentos básicos de sua doutrina, isto é, daquela que podemos afirmar que é dele e não dos seus seguidores - os seguidores eram divididos em duas categorias: os acusmáticos (os que escutam), e os matemáticos (os verdadeiros iniciados), conforme Jâmblico, (*Vida de Pitágoras*, 80-89) -, a quem teria impingido uma lei do silêncio sobre os seus ensinamentos (DK A VIIIa).

O Pitagorismo apresenta duas vertentes principais: o seu caráter de seita religiosa, provavelmente seguindo o modelo dos cultos dos mistérios, mais especificamente do Orfismo (DL VIII 8), com seus preceitos místico-religiosos, e sua contribuição especialmente filosófica. Tentaremos mostrar seus principais momentos, a despeito da complexidade inerente ao personagem, o qual, segundo relatos (DL VIII 6), não deixou nenhum escrito.

Antes de apresentar esses dois aspectos, lembramos que existe, na historiografia filosófica uma tendência a aproximar a doutrina do Pitagorismo às preocupações dos milesianos, sobretudo a sua concepção de número, entendido como o princípio das coisas. Sugeriremos que não é o âmbito geográfico que separa as duas escolas, na medida em que Pitágoras desenvolveu suas atividades na Magna Grécia (Itália) e não na Ásia Menor, bem como proporemos que a preocupação subjacente de Pitágoras quando trata dos números é bem diferente da que moveu os filósofos de Mileto. Aristóteles afirmou (*Metafísica* 989b30) que os pitagóricos utilizaram princípios e elementos mais estranhos do que "os filósofos naturais", o que parece estabelecer uma clivagem entre uns e outros.

Do ponto de vista místico-religioso, a escola pitagórica seguia regras estritas, tais como:

> não atiçar o fogo com uma faca, não forçar a balança, não sentar sobre a medida de grãos, não comer o coração, ajudar a depor a carga e não agravá-la, ter sempre as cobertas enroladas juntas, não pôr a imagem de um deus na placa de um anel, não deixar a marca de uma panela nas cinzas, não esfregar um vaso com uma tocha, não urinar voltado para o sol, não caminhar por fora da estrada, não apertar mãos com

> facilidade, não ter andorinhas sob o próprio teto, não criar animais com os artelhos aduncos, não urinar nem pisar sobre unhas ou cabelos cortados, afastar de si as facas afiadas, não voltar atrás na fronteira quando sair da pátria" (DL VIII 17) [...] Pitágoras prescrevia a abstinência de favas porque provocavam flatulência [...] Pitágoras preconizava a abstinência de favas porque estas se assemelham aos órgãos genitais ou às portas do Hades [...] (DL VIII 24, 34).

Obviamente, estes preceitos têm a sua razão de ser no interior da escola, como, por exemplo, o preceito de não atiçar o fogo com a faca, já que isso expressaria "não se deve provocar a ira ou o orgulho ferido dos poderosos", ou mesmo "não forçar a balança, não atentar contra a equidade e a justiça" (DL VIII 18). Não sentar sobre a medida dos grãos, implicaria cuidar do futuro, pois a medida dos grãos é a ração de um dia, ou não comer o coração seria evitar que a alma se consumisse em aflições e penas etc. (DL VIII 18). Entre os preceitos havia também aquele que impediria que se matasse ou se comesse os animais, pois estes, como os homens, possuíam alma (DL VIII 13), um preceito questionado por alguns historiadores, porque acreditavam que o rigor de tal imposição não era consistente com outras passagens que nos chegaram.

Independentemente de qualquer polêmica, que não o objetivo desta obra, é perfeitamente possível afirmar que esta comunidade de homens e animais pela posse da alma pode estar relacionada com sua ideia acerca da *transmigração das almas*, o ponto mais importante no interior de sua perspectiva místico-religiosa. Dentro desta perspectiva, a alma, sendo imortal (DL VIII 27), poderia reencarnar, mas não apenas entres os homens, de um lado, e entre os animais de outro. Na realidade, almas humanas poderiam encarnar em corpos de animais, e almas de animais em corpos humanos.

Segundo Diógenes Laércio (VIII 11), do ponto de vista filosófico-científico propriamente dito, Pitágoras aperfeiçoou a geometria – descobrindo "os princípios por um exame dos teoremas", a partir de "um método não empírico, mas puramente intelectual; é ele precisamente quem descobriu a teoria das proporções e a existência de uma estrutura das formas do universo" (DK A VIa), tendo se dedicado

mais detidamente ao aspecto aritmético dessa última, tendo sido o descobridor de que, em um triângulo retângulo, o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos (DL VIII 12), o conhecido Teorema de Pitágoras. O fruto dessa preocupação matemática é a afirmação de que:

> A mônada é o princípio de todas as coisas: da mônada nasce a díade indefinida, que serve de substrato material à mônada, sendo esta a causa; da mônada e da díade indefinida nascem os números; dos números nascem os pontos, destes nascem as linhas e destas, as figuras planas; das figuras planas nascem as figuras sólidas; desta nascem os corpos perceptíveis pelos sentidos (DL VIII 25).

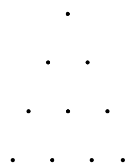
Todo esse processo permitirá a produção de um cosmos inteligente, animado, e harmônico (DL VIII 25, 33). Esse cosmos é ordenado e dotado de beleza, sendo governado pelo destino, ou seja, o destino governa o todo e as partes (DL VIII 27).

Foi mencionado anteriormente que os pitagóricos não podem ser tomados conjuntamente com os milesianos como se eles partilhassem, em suas doutrinas, os mesmos objetivos. Como vimos, o próprio Aristóteles afirmou que os princípios e elementos que encontramos no Pitagorismo são estranhos, tendo em vista os filósofos milesianos. Em outra passagem da *Metafísica*, Aristóteles afirma:

> Contemporaneamente com estes filósofos [os primeiros filósofos], e antes deles, os pitagóricos, como são denominados, devotaram-se à matemática; eles foram os primeiros a dedicarem-se ao avanço deste estudo, e nutridos destas ciências, pensaram que seus princípios eram os princípios de todas as coisas. Desde que destes princípios, *os números são, por natureza, os primeiros*, e nos números eles pareceram ver muitas semelhanças com as coisas que existem e vêm a ser [mais do que qualquer dos elementos] (985b23-29).

Logo, parece que os números possuem um estatuto distinto dos princípios materiais dos primeiros filósofos, pois eles se caracterizariam, não por ser um princípio a partir do qual todas as coisas do universo se constituiriam, mas antes seriam princípios pela simples razão de que todas as coisas podem ser expressas

numericamente, como, por exemplo, no que tange aos intervalos existentes na escala musical, que são expressos aritmeticamente "pela razão entre os números 1, 2, 3, 4" (Guthrie, 1987, p.35), cujo somatório é 10, o número perfeito, representado pela figura mística da *tetraktys*:



Segundo Guthrie, há um princípio geral, que a descoberta supramencionada ilustrou com perfeição, que "é a imposição de limites (*peras*) no ilimitado (*apeiron*), o que leva a constituir o limitado (*peperasmenon*)". Essa é a fórmula subjacente à formação do mundo (Idem), uma fórmula que tem como conceitos básicos a medida e a proporção (Idem, p.36).

Nesse sentido, o número, como observa Aristóteles, é o princípio da matéria como, também, o que forma suas modificações e estados: os elementos do número são o par e o ímpar, o primeiro é ilimitado, e o segundo limitado (*Metafísica* 986a17- 19).

Pitágoras deixou contribuições importantes no que concerne a uma filosofia da matemática, não podendo ser enquadrado no mesmo âmbito temático dos milesianos, na medida em que sua pretensão não era estabelecer o princípio constitutivo do mundo, mas apenas mostra as relações numéricas que podem ser encontradas no mesmo.

5.2.3. Heráclito de Éfeso (540 – 470 a.C.)

Heráclito é um dos principais filósofos do mundo grego, sendo uma referência nas filosofias que se seguiram. Pensador complexo, considerado "o obscuro" pelo fato de sua forma enigmática de se expressar, ele nos deixou diversos fragmentos de uma obra denominada *Peri Physeos* (Sobre a Natureza).

Heráclito é conhecido pela famosa fórmula "tudo muda" (*panta rei*), ou seja, tudo está submetido a um fluxo contínuo, sejam os indivíduos, sejam os processos naturais. No interior dessa ideia está pressuposta a existência de uma Razão (*logos*) que ordena todas as coisas no mundo, e que normalmente não é percebida, ou escutada, pelas pessoas comuns. Além dessa razão, opera no mundo um princípio, o Fogo, que por ser um dos elementos, é normalmente entendido através de um viés naturalista, que aproximaria Heráclito das intenções e objetivos dos primeiros filósofos, na medida em que esse Fogo deveria ser compreendido como o princípio de todas as coisas que povoam o universo.

Essa compreensão talvez não seja o que possamos entender da concepção heraclítica, pois o Fogo, eventualmente, pode estar associado à noção de mudança contínua, da não permanência de nada, própria do pensamento de Heráclito, que, não esqueçamos, se expressa por enigmas.

5.2.3.1. *O Fogo, princípio primeiro de todas as coisas?*

É verdade que alguns fragmentos nos levam à compreensão da pertença de Heráclito ao ambiente intelectual milesiano.

Na *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, Diógenes Laércio relata (IX 7) que o nosso filósofo afirmava que "Tudo se forma do Fogo e a ele retorna", porque o Fogo é o elemento primordial, sendo que todas as outras cosas existentes não passariam de mutações do Fogo (DL IX 8): o próprio cosmos seria fruto do Fogo, retornando a ele quando perecer durante a conflagração (embrasamento) universal. O interessante é que, na mesma passagem, tal argumentação parece não encontrar explicação, já que Heráclito não é objetivamente claro ao sustentar tal posição, tendo apenas afirmado que todas as coisas nascem por um processo similar ao que encontramos em Anaxímenes, isto é, por rarefação e condensação, em um processo, quando da criação das coisas, descendente, como o que ocorre durante a umidificação do Fogo, quando esse se condensa, tornando-se água quando a condensação adquire maior contração, e quando a água acaba por cristalizar-se, torna-se terra. O oposto se dá por um processo

ascendente, quando, por exemplo, a terra adquire fluidez, e transforma-se em água, e assim por diante (DL IX 9).

Mas o que nos interessa, é a ideia do Fogo como princípio de todas as coisas, pois os relatos são claros, como vimos acima, e numerosos, como podemos encontrar em Simplício:

> Hipásio de Metaponte e Heráclito de Éfeso consideravam o mundo com uno, movido e limitado, mas faziam do Fogo o princípio, e do Fogo faziam nascer as coisas existentes por condensação e rarefação, e se dissolver novamente no Fogo, na medida em que ele é a única natureza servindo de substrato. Heráclito, com efeito, declara que todas as coisas são conversões do Fogo (DK A V).

Esse testemunho é corroborado por Aécio, que ressalta a posição heraclítica, afirmando que "o Fogo é o princípio de todas as coisas", ou por Galeno (é o Fogo o elemento) (Idem).

Logo, parece difícil contrariar as evidências textuais, e refutar a possibilidade de Heráclito pertencer logicamente à tradição dos milesianos, pois o Fogo, nos textos citados, pode ser considerado como um dos princípios apresentados como responsáveis pela origem de todas as coisas. O problema é que algo é acrescentado no processo de constituição e ordenação das coisas que está ausente das formulações da Escola de Mileto, qual seja, a ideia de uma Razão que governa todas as coisas. Podemos considerar essa mudança de perspectiva quando lemos uma passagem de Aécio:

> Heráclito declarava que o eterno Fogo periódico [é Deus], e que é destino o *Logos*, artesão das coisas existentes a partir do movimento em sentido contrário.
> Heráclito afirmava que todas as coisas se produziam conforme ao destino, que é idêntico à necessidade.
> Heráclito mostrava que a essência do destino é o *Logos* expandido através da substância do todo. Ele é corpo etéreo, semente da geração do todo, e medida do período ordenado (DK A VIII).

As passagens parecem indicar a relação íntima entre o *Logos* e o Fogo como princípios que operam na ordenação das coisas, e na compreensão do caráter incessante da mudança, do devir, do vir a ser,

já que tudo muda e nada permanece. O Fogo seria a expressão simbólica do devir, do conflito dos contrários, desta incessante transformação a que estão submetidos os indivíduos e a natureza como um todo. O princípio seria, então duplo, inter-relacionados, o *Logos*/Fogo, pois tudo provém em conformidade com a razão, comum a tudo, por necessidade: "Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus; nenhum homem o fez, mas era, é e será um Fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas, e apagando-se em medidas." (DK B XXX). O Fogo, eterno, se acorda com a medida e a ordem do *Logos*:

> O fogo proporciona uma espécie de símbolo de sua natureza [do mundo]. É a melhor expressão material (e nenhuma outra forma de expressão era então possível) dos seus dois princípios fundamentais: 1) tudo nasce da luta [dos contrários]; 2) tudo está em constante devir (Guthrie, 1987, p.41).

5.2.3.2. *O Logos*

Segundo Heráclito, a sabedoria verdadeira consiste em tão somente uma coisa, a compreensão da Razão que governa todas as coisas (DL IX 1). Ora, a razão é o próprio critério de verdade, não a razão ordinária, mas a razão que a tudo governa, a razão comum, a razão divina, pois parece evidente que o que nos abarca é inteligente e dotado de razão (DK A XVI), pois é pela participação dos indivíduos nesta razão comum ("comum é a todos o pensar", DK B CXIII) e divina que os torna racionais (Idem), o que não acontece àqueles que desconhecem o que ocorre no mundo, que não o escutam ou o escutam de modo deficiente, pois não o reconhecem:

> Deste *logos* sendo sempre os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas (as coisas) segundo esse *logos*, a inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discorro segundo a natureza distinguindo cada (coisa) e explicando como se comporta. Aos outros homens escapa quanto fazem despertos, tal como esquecem como fazem dormindo (DK B I).

Os indivíduos que não escutam o *logos*, e mesmo o escutando, não o reconhecem, não realizam que todas as coisas que ocorrem, ocorrem em conformidade com ele, não percebendo a coerência racional dos eventos do mundo. Esses indivíduos funcionam como se fossem surdos, estão presentes e ao mesmo tempo ausentes (DK B XXXIV), pois distanciam-se inapelavelmente da sabedoria, que consiste exatamente na capacidade de entender e ouvir o *logos*: "Pois uma só é a (coisa) sábia, possuir o conhecimento que tudo dirige através de tudo" (DK B XXXXI).

Mas o *logos* desempenha também uma função não apenas no que tange aos indivíduos, mas também ao processo físico do universo, processo que está submetido a algo fundamental na filosofia de Heráclito, a ideia de que nada permanece, mas que "tudo muda" constantemente, ou seja, que o mundo físico está submetido a um constante devir.

Platão, no *Crátilo* (402a), salienta essa concepção heraclítica, ao afirmar "que tudo passa, nada permanece", concluindo com a famosa passagem do rio sobre nossa incapacidade de pisar duas vezes no mesmo rio. Nos fragmentos que nos restam de Heráclito, temos três passagens que ratificam a asserção platônica:

> Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, segundo Heráclito, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas pela intensidade e rapidez da mudança dispersa e de novo reúne (ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo) compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se (DK B XXI).
> Aos que entram nos mesmos rios outras águas afluem, almas exalam do úmido (DK B XII).
> Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos (DK B XXXXIX A).

Os fragmentos abordam tanto os processos físicos quanto a nossa identidade enquanto humanos. Assim, tanto os processos físicos quanto a nossa identidade parecem, e na realidade são, submetidos à medida e à ordenação sistemática do *logos*. Tal construção elaborada por Heráclito parece ter sido, de algum modo, recuperada pelos

estoicos, se pensarmos que há uma relação entre a razão humana e a razão divina que governa o mundo (DK A XX):

> (Os) que falam com inteligência é necessário que se fortaleçam como o comum de todos, tal como a lei e a cidade, e muito mais fortemente: pois alimentam-se todas as coisas humanas de uma só, a divina: pois, domina tão longe quanto quer, e é suficiente para todas as (coisas) e ainda sobra (DK B CXIV).

5.2.3.3. *Conflito e harmonia dos contrários*

Para Heráclito, o devir de todas as coisas recebe sua determinação do conflito entre os contrários (DL IX 8), e é exatamente esse conflito de contrários que levam à harmonia entre os mesmos (DL IX 7), "Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas" (DK B X). O espírito do conflito entre os contrários está no entendimento de que o ser é, ao mesmo tempo, múltiplo e um, já que é unido pela raiva e a amizade (DK A X; cf. Platão, *Sofista* 242 d). O conflito é uma lei oculta da natureza, e algo em si mesmo bom, então funciona como base para o equilíbrio da vida, é sua fonte, pois tudo tem origem na luta para Heráclito (Cf. Guthrie, 1987, p.40): "Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido é sábio homologar que é o Um - Tudo" (DK B L).

O conflito pressupõe uma harmonia, uma união de contrários, na medida em que todos os fenômenos do mundo têm origem na tensão dos contrários, pois um contrário só tem razão de ser a partir de sua relação com o seu contrário, um pressupõe o outro: "Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira" (DK B LI). Por conseguinte, Heráclito pode afirmar que a guerra é o que move o mundo: "O combate é de todas as coisas pai, de todas, rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres" (DK B LIII).

Ora, os contrários, em Heráclito, são/estão copresentes:

> O mesmo é em (nós) vivo e morto, desperto e dormindo e dormindo, novo e velho; pois estes, tombados além, são aqueles e aqueles de novo, tombados no além, são estes (DK B LXXXVIII).
> O Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, saciedade e fome; mas se alterna como Fogo, quando se mistura a incensos, e se denomina segundo o gosto de cada (DK B LXVII).

Esses três momentos são o núcleo duro, os aspectos fundamentais do pensamento de Heráclito, ou seja, suas concepções acerca do Logos, do Fogo e do conflito [e harmonia] dos contrários.

Com o intuito de estimular a leitura dos fragmentos de Heráclito, como exemplo da complexidade de seus argumentos, e da dificuldade de reconstrução da filosofia grega pré-socrática, e mesmo após a uma exposição dos principais pontos de seu pensamento, apresentaremos conjuntamente todos os fragmentos de Heráclito que nos chegaram, mesmo os já citados ao longo do texto.

SOBRE A NATUREZA (DK 22 b 1-126)*

1. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, VII, 132.

Deste *logos* sendo sempre os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas (as coisas) segundo esse *logos*, a inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discorro segundo a natureza distinguindo cada (coisa) e explicando como se comporta. Aos outros homens escapa quanto fazem despertos, tal como esquecem como fazem dormindo.

2. IDEM, ibidem, VII, 133.

* Extraído do volume Pré-Socráticos da *Coleção Os Pensadores* - Nova Cultural (*Tradução de José Cavalcante de Souza*).

Por isso é preciso seguir o-que-é-com, (isto é, o comum; pois o comum é o-que-é-com). Mas, o *logos* sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular.

3. AÉCIO, II, 21, 4.

(Sobre a grandeza do sol) sua largura é a de um pé humano.

4. ALBERTO MAGNO, *De Vegetatione*, VI, 401.

Heráclito disse que se felicidade estivesse nos prazeres do corpo, diríamos felizes os bois, quando encontram ervilhas para comer.

5. ARISTÓCRITO, *Teosofia*, 68; ORÍGENES, *Contra Celso*, VII, 62.

Purificam-se manchando-se com outro sangue, como se alguém, entrando na lama se lavasse. E louco pareceria, se algum homem o notasse agindo assim. E também a estas estátuas eles dirigem suas preces, como alguém que falasse a casas, de nada sabendo o que são deuses e heróis.

6. ARISTÓTELES, *Meteorologia*, II, 2, 355a13.

O sol não apenas, como Heráclito diz, é novo a cada dia, mas sempre novo, continuamente.

7. IDEM, *Da Sensação*, 5, 443a23.

Se todos os seres em fumaça se tornassem, o nariz distinguiria.

8. IDEM, *Ética Nicomaquéia*, VII, 2 1115b4.

Heráclito (dizendo que) o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia.

9. IDEM; ibidem, X, 5. 1176a7.

Diverso é o prazer do cavalo, do cão, do homem, tal como Heráclito diz que asnos prefeririam palha a ouro.

10. IDEM, *Do Mundo*, 5 396b7.

Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissonante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas.

11. IDEM, ibidem, 6 401a8.

Pois tudo que rasteja é preservado a golpe, como diz Heráclito.

12. ARIO DÍDIMO em EUSÉBIO, *Preparação evangélica*, XV, 20.

Aos que entram nos mesmos rios outras águas afluem, almas exalam do úmido.

13. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias*, I, 2.

Porcos em lama se comprazem, mais do que em água limpa.

14. IDEM, *Exortação*, 22.

A quem profetiza Heráclito de Éfeso? Aos noctívagos, aos magos, aos bacantes, às mênades, aos iniciados; a estes ameaça com o depois da morte, a estes profetiza o Fogo; pois os considerado mistérios entre os homens impiamente se celebram.

15. IDEM, ibidem, 34.

Se não fosse a Dioniso que fizessem a procissão e cantassem o hino, (então) às partes vergonhosas desavergonhadamente se cumpriu um rito; mas é o mesmo Hades e Dioniso, a quem deliram e festejam nas Lenéias.

16. IDEM, *Pedagogo*, *II,* 99.

Do que jamais mergulha como alguém escaparia?

17. IDEM, *Tapeçarias*, II, 8.

Muitos não percebem tais coisas, todos os que as encontram, nem quando ensinados conhecem, mas a si próprios lhes parece (que as conhecem e percebem).

18. IDEM, ibidem, II, 17.

Se não esperar o inesperado não se descobrirá, sendo indescobrível e inacessível.

19. IDEM, ibidem, II, 24.

Homens que não sabem ouvir nem falar.

20. IDEM, ibidem, III, 14.

Nascidos querem viver e deter suas partes, ou antes repousar, e atrás de si deixam filhos a se tornarem partes.

21. IDEM, ibidem, II, 21.

Morte é tudo que vemos despertos, e tudo que vemos dormindo é sono.

22. IDEM, ibidem, IV, 4.

Pois ouro os que procuram cavam muita terra e o encontram pouco.

23. IDEM, ibidem, IV, 10.

Nome de Justiça não teriam sabido, se não fossem estas (coisas).

24. IDEM, ibidem, IV, 16.

Os que Ares mata honram-nos deuses e homens.

25. IDEM, ibidem, IV, 50.

Mortes maiores, maiores sortes, recebem.

26. IDEM, ibidem, IV, 143.

O homem de noite uma luz acende para si, morto, extinta a vista, mas vivo ele acende do morto quando dorme, extinta a vista, e quando desperto se acende do que dorme.

27. IDEM, ibidem, IV, 146.

O que para os homens permanece quando morrem (são coisas) que não esperam nem lhes parece (que permaneçam).

28. IDEM, ibidem, V, 9.

Pois é o que se estima que o mais estimado conhece e guarda; e contudo certamente a Justiça captará os artesãos e testemunhas de falsidades.

29. IDEM, ibidem, V, 60.

Pois uma só coisa escolhem os melhores contra todas as outras, um rumor de glória eterna contra as coisas mortais; mas a maioria está empanturrada como animais.

30. IDEM, ibidem, V, 105.

Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus; nenhum homem o fez, mas era, é e será um Fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas.

31. IDEM, ibidem, V, 105.

Direções do Fogo: primeiro o mar, e do mar metade terra, metade incandescência... Terra dilui-se em mar e se mede no mesmo logos, tal qual era antes de se tornar terra.

32. IDEM, ibidem, V, 116.

Uma só (coisa) o sábio não quer e quer ser recolhido no nome de Zeus.

33. IDEM, ibidem, V, 116.

Lei (é) também persuadir-se à vontade um só.

34. IDEM, ibidem, 116.

Ouvindo descompassados assemelham-se a surdos; o ditado lhes concerne: presentes estão ausentes.

35. IDEM, ibidem, V, 141.

Pois é preciso que de muitas coisas sejam inquiridores os homens amantes da sabedoria.

36. IDEM, ibidem, VI, 16.

Para almas é morte tornar-se água, é para água é morte tornar-se terra, e de terra nasce água, e de água alma.

37. COLUMELA, VII, 4.

Porcos banham-se em lama e aves domésticas em poeira ou em cinza.

38. DIÓGENES LAÉRCIO, I, 23.

(Tales) parece segundo alguns ter sido o primeiro a estudar os astros. A seu respeito atestam Heráclito e Demócrito.

39. IDEM, I, 88.

Em Priene nasceu Bias, filho de Teutames, cujo logos é maior que o dos outros.

40. IDEM, IX, 1.

Muita instrução não ensina a ter inteligência; pois teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu.

41. IDEM, IX. 1.

Pois uma só é a (coisa) sábia, possuir o conhecimento que tudo dirige através de tudo.

42. IDEM, IX, 1.

Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado, e Arquíloco igualmente.

43. IDEM, IX, 2.

A insolência é preciso extinguir, mais que o incêndio.

44. IDEM, IX, 2.

É preciso que lute o povo pela lei, tal como pelas muralhas.

45. IDEM, IX, 7.

Limites de alma não os encontraria, todo o caminho percorrendo; tão profundo *logos* ela tem.

46. IDEM, IX, 7.

A presunção ele dizia que é a doença sagrada e que a visão engana.

47. IDEM, IX, 73.

Não conjeturemos à toa sobre as coisas supremas.

48. *Etymologicum Genuinum*, s.v. bíos.

No arco, o nome é vida e a obra é morte.

49. GALENO, *De Dignoscendis Pulsibus*, VIII, 733.

Um para mim vale mil, se for o melhor.

49a. HERÁCLITO, *Alegorias*, 24.

Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.

50. HIPÓLITO, *Refutação*, IX, 9.

Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido é sábio homologar tudo é um.

51. IDEM, ibidem, IX, 9.

Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira.

52. IDEM, ibidem, IX, 9.

Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado.

53. IDEM, ibidem, IX, 9.

O combate é de todas as coisas pai, de todas, rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres.

54. IDEM, ibidem, IX, 9.

Harmonia invisível à visível superior.

55. IDEM, ibidem, IX, 9.

As (coisas) de que (há) visão, audição, aprendizagem, só estas prefiro.

56. IDEM, ibidem, IX, 9.

Estão iludidos os homens quanto ao conhecimento das coisas visíveis, mais ou menos como Homero, que foi mais sábio que todos os helenos. Pois enganaram-no meninos que matando piolhos lhe disseram: o que vimos e pegamos é o que largamos, e o que não vimos nem pegamos é o que trazemos conosco.

57. IDEM, ibidem, IX, 10.

Mestre da maioria das coisas é Hesíodo; pois este reconhece que sabe mais coisas, ele que não conhecia dia e noite; pois é uma só (coisa).

58. IDEM, ibidem, IX, 10.

Os médicos, quando cortam, queimam e de todo torturam os pacientes, ainda reclamam um salário que não merecem, por efetuarem o mesmo que as doenças.

59. IDEM, ibidem, IX, 10.

A rota do parafuso do pisão, reta e curva, é uma e a mesma.

60. IDEM, ibidem, IX, 10.

A rota para cima e para baixo é uma e a mesma.

61. IDEM, ibidem, IX, 10.

Mar, água mais pura e mais impura, para os peixes potável e saudável, para os homens impotável e mortal.

62. IDEM, ibidem, IX, 10.

Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles.

63. IDEM, ibidem, IX, 10.

Diante do ali-presente erguem-se e tornam-se guardiões em vigília de vivos e mortos.

64. IDEM, ibidem, IX, 10.

De todas (as coisas) o raio fulgurante dirige o curso.

65. IDEM, ibidem, IX, 10.

E o chama (ao Fogo) de fartura e indigência.

66. IDEM, ibidem, IX, 10.

Pois todas (as coisas) o Fogo sobrevindo discernirá e empolgará.

67. IDEM, ibidem, IX, 10.

O Deus é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, saciedade e fome; mas se alterna como Fogo, quando se mistura a incensos, e se denomina segundo o gosto de cada.

68. JÂMBLICO, *Dos mistérios*, I, 11.

E por isso Heráclito os chamou (a alguns ritos) de remédios, como se fossem para curar os males e afastar as almas das desgraças da geração.

69. IDEM; ibidem, V, 15.

De sacrifícios há duas espécies; uns oferecidos por homens inteiramente purificados, qual poderia ocorrer raramente em

um indivíduo, como diz Heráclito, ou em alguns poucos, fáceis de contar; e outros são materiais.

70. IDEM, *Das almas*, [ESTOBEU, *Éclogas*, II, 1, 16.]

Jogos de criança Heráclito considerou as opiniões humanas.

71. MARCO AURÉLIO, IV, 46.

É preciso lembrar-se também do que esquece por onde passa o caminho.

72. IDEM, IV, 46.

Do *logos* com que mais constantemente convivem, deste divergem; e (as coisas) que encontram cada dia, estas lhe parecem estranhas.

73. IDEM, IV, 46.

Não se deve agir nem falar como os que dormem.

75. IDEM, IV, 46.

Os que dormem, creio que chama Heráclito de obreiros e colaboradores (das coisas) que no mundo vêm a ser.

76. MÁXIMO DE TIRO. *Philosophoúmena*, XII, 4.

Vive Fogo a morte de terra, ar vive a morte do Fogo, água vive a morte de ar, terra a de água. - PLUTARCO, De E apud Delphos, 18. Morte do Fogo gênese para ar, morte de ar gênese para água. - Marco Aurélio, IV, 46. Lembrar-se sempre do dito de Heráclito, que morte de terra é tornar-se água, morte de água é tornar-se ar, de ar Fogo, e vice-versa.

77. NUMÊNIO, *fragmento* 35.

Donde também Heráclito dizer que para almas é prazer ou morte tornarem-se úmidas. Prazer seria para elas a queda na geração. Em outra passagem ele diz que vivemos nós a morte delas e vivem elas a nossa morte.

78. ORÍGENES, *Contra Celso*, VI, 12.

O modo humano não comporta sentenças, mas o divino comporta.

79. IDEM, ibidem.

O homem como uma criança ouve o divino, tal como a criança o homem.

80. IDEM, ibidem, VI, 42.

É preciso saber que o combate é o-que-é-com, é justiça (é) discórdia, e que todas as (coisas) vêm a ser segundo a discórdia e necessidade.

81. FILODEMO, *Retórica*, I, c. 57.

Ancestral dos charlatões (Heráclito).

82. PLATÃO, *Hípias Maior*, 289 a.

O mais belo símio é feio, a se confrontar com o gênero humano.

83. IDEM, ibidem, 289 b.

O mais sábio dos homens em face de Deus se manifestará como um símio, em sabedoria, beleza e tudo o mais.

84a. PLOTINO, *Enéadas*, IV, 8,1.

Transmudando repousa (o Fogo etéreo no corpo humano).

84b. IDEM, ibidem.

Fadiga é pelos mesmos (princípios) penar e ser governado.

85. PLUTARCO, *Coriolano*, *22*.

Lutar contra o coração é difícil; pois o que ele quer compra-se a preço de alma.

86. IDEM, ibidem, 38.

A maior parte das (coisas) divinas, segundo Heráclito, por desconfiança esquiva-se de modo a não se conhecerem.

87. IDEM, Do que se deve ouvir, 7 p. 41 A.

Um homem tolo gosta de se empolgar a cada palavra.

88. IDEM, Consolação a Apolônio, 10 p. 106 E.

O mesmo é em (nós) vivo e morto, desperto e dormindo e dormindo, novo e velho; pois estes, tombados além, são aqueles e aqueles de novo, tombados no além, são estes.

89. IDEM, *Da superstição*, 3 p. 166 C.

Heráclito diz que para os despertos um mundo único e comum é, mas os que estão no leito cada um se revira para o seu próprio.

90. IDEM, De E apud Delphos, 8 p. 388 E.

Por Fogo se trocam todas as (coisas) e Fogo por todas, tal como por ouro mercadorias e por mercadorias ouro.

91. IDEM, ibidem, 18 p. 392 B.

Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, segundo Heráclito, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas pela intensidade e rapidez da mudança dispersa e de novo reúne (ou melhor, nem mesmo de novo nem depois, mas ao mesmo tempo) compõe-se e desiste, aproxima-se e afasta-se.

92. IDEM, *Dos Oráculos da Pitonisa*, 6 p. 397 A.

E a Sibila com delirante boca sem risos, sem belezas, sem perfumes ressoando mil anos ultrapassa com a voz, pelo deus nela.

93. IDEM, ibidem 21 p. 404 D.

O senhor, de quem é o Oráculo de Delphos, nem diz nem oculta, mas dá sinais.

94. IDEM, *Do exílio*, 11 p. 604 A.

Pois Hélios não transpassará as medidas; senão as Erínias, servas da Justiça, descobrirão.

95. IDEM, *Banquete*, III, pr. 1. p 644 F.

Pois ignorância é melhor ocultar. Mas é trabalhoso no desaperto e com vinho.

96. IDEM, ibidem, IV 4, 3 p. 669 A.

Pois cadáveres, mais do que estercos, são para se jogar fora.

97. IDEM, *As Seni Res Publica gerenda sit*, 7 p. 787 C.

Pois cães ladram contra os que eles não conhecem.

98. IDEM, *Da face da Lua*, 28 p. 943 E.

As almas farejam (no invisível) Hades.

99. IDEM, *Aquane an Ignis sit utilior*, 7 p 957 A.

Não fosse o sol, com os outros astros seria noite.

100. IDEM, *Questões Platônicas*, 8, 4 p 1 007 D.

Destes (os períodos anuais) o sol sendo preposto e vigia, define, dirige revela e expõe à luz das transmutações e horas, as quais traz em todas (as coisas), segundo Heráclito.

101. IDEM, *Contra Colotes*, 20. 1 118 C.

Procurei-me a mim mesmo.

102. PORFÍRIO, *Questões Homéricas*, Ilíada, IV, 4.

Para o deus são belas todas as coisas e boas e justas, mas homens umas tomam como (injustas), outras (como) justas.

103. IDEM, ibidem, XIV, 200.

Pois comum (é) princípio e fim em periferia de círculo.

104. PROCLO, *Comentários ao Alcibíades I*, p. 525, 21.

Pois que inteligência ou compreensão é a deles? Em cantores de rua acreditam e por mestre têm a massa, não sabendo que "a maioria é ruim e poucos são bons".

105. *Escólios Homéricos*, AT XVIII, 251.

Dessa passagem Heráclito afirma que astrólogo foi Homero, assim como daquela em que o poeta diz "do destino, eu afirmo, jamais homem algum escapou".

106. SÊNECA, *Epístolas*, XII, 7.

Com razão Heráclito censurou Hesíodo por fazer uns dias bons e outros maus, dizendo que ignorava como a natureza de cada dia é uma e a mesma.

107. SEXTO EMPÍRICO, *Contra os Matemáticos*, VII, 7.

Más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras eles têm.

108. ESTOBEU, *Florilégio*, I, 174.

De quantos ouvi as lições nenhum chega a esse ponto de conhecer que a (coisa) sábia é separada de todas.

109=95.

110. IDEM, ibidem, I, 176.

Para homens suceder tudo que querem não (é) melhor.

111. IDEM, ibidem, I, 177.

Doença faz da saúde (algo) agradável e bom, fome de saciedade, fadiga de repouso.

112. IDEM, ibidem, I, 178.

Pensar sensatamente (é) virtude máxima e sabedoria é dizer (coisas) verídicas e fazer segundo (a) natureza, escutando.

113. IDEM, ibidem, I, 179.

Comum é a todos o pensar.

114. IDEM, ibidem, I, 179.

(Os) que falam com inteligência é necessário que se fortaleçam como o comum de todos, tal como a lei e a cidade, e muito mais fortemente: pois alimentam-se todas as coisas humanas de uma só, a divina: pois, domina tão longe quanto quer, e é suficiente para todas as (coisas) e ainda sobra.

115. IDEM, ibidem, *180 a*.

De alma é (um) *logos* que a si próprio se aumenta.

116. IDEM, ibidem, *V, 6*.

A todos os homens é compartilhado o conhecer-se a si mesmo e pensar sensatamente.

117. IDEM, ibidem, *V, 7*.

Um homem quando se embriaga é levado por criança impúbere, cambaleante, não sabendo para onde vai, porque úmida tem a alma.

118. IDEM, ibidem, *V, 8*.

Brilho seco (é a) alma mais sábia e melhor. *Ou antes, segundo a leitura de Stephanus:* Alma seca (é) a mais sábia e melhor.

119. IDEM, ibidem, *IV, 40, 23.*

Heráclito dizia que o ético no homem é o demônio e o demônio é o ético.

120. ESTRABÃO, I, 6, p. 3.

Limite de aurora e crepúsculo (são) a Ursa e em face da Ursa a baliza fulgurante de Zeus.

121. IDEM, XIV, 25, p. 642; DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 2.

Merecia que os efésios adultos se enforcassem e aos não adultos abandonassem a cidade, eles que a Hermodoro, o melhor homem deles e o de mais valor, expulsaram dizendo: que entre nós ninguém seja o mais valoroso, senão que vá alhures e com os outros.

122. SUDA, s.v. "*ankhibátein*" e "*amphisbátein*".

Aproximação, segundo Heráclito.

123. TEMÍSTIO, *Orastio*,V, p. 69.

Natureza ama esconder-se.

124. TEOFRASTO, Metafísica, 15, p. 7 a 10.

(Como?) coisas varridas e ao acaso confundidas (é?) o mais belo mundo.

125. IDEM, *De Vertigine*, *9.*

Também o "cyceon" se decompõe, se não for agitado.

125a. TZETZES, Comentários ao Plutão de Aristófanes, *88.*

Que não vos abandone a riqueza, efésios, a fim de que seja provada a vossa ruindade.

126. IDEM, *Escólios para a Exegese da Ilíada.*

As (coisas) frias esquentam, quente esfria, úmido seca, seco umedece.

5.2.4. A Escola Eleática

A Escola Eleática desenvolveu-se e Eléia, no sul da Itália, e teve como característica básica a afirmação de que o movimento não existe, sendo, por conseguinte, antípoda à concepção de Heráclito sobre o devir, a mudança constante. Para os Eleatas, existe somente o Ser, aquilo que é/existe, a permanência, negando de modo peremptório a existência do devir: a ideia de mudança é apenas um erro proveniente dos nossos sentidos.

Os nomes que compõe a Escola são Xenofonte de Eléia, Parmênides de Eléia, Zenão de Eléia e Melisso de Samos. Trataremos aqui dos dois principais nomes, Parmênides e seu discípulo Zenão, famoso pelos seus exemplos sobre a irrealidade do movimento.

5.2.4.1. Parmênides de Eléia (530 – 460ac)

A filosofia de Parmênides caracteriza-se – além da forma poética de se expressar –, em um primeiro momento, pela distinção bastante exata entre a verdade (*aletheia*), à qual somente podemos aceder pela razão, único critério de verdade, e a opinião (*doxa*), fruto dos erros provenientes dos sentidos (DL IX 21, 22). É por esse motivo que Parmênides sustenta o que segue:

> Aprende então todas as coisas,
> Tanto o coração isento de perturbação
> Próprio da verdade belamente circular
> Quanto as opiniões dos mortais, das quais
> Não há nada que seja verdadeiro e digno de crédito.

É a partir da distinção entre verdade e opinião, que Parmênides erige sua doutrina que se tornará basilar, a que distingue entre o ser e o não-ser, entre o que é, ou existe, e o que não é, e, por conseguinte, não existe, não sendo possível, como afirma Teofrasto (DK A VIII), admitir qualquer investigação quanto ao não ser, pois ele é fruto das sensações, que não funcionam como critério de verdade, ou seja, não podemos nos fiar de modo algum delas (DK A XXII, XLIX): "Além do

ser, não há ser. Assim, o ser é um" (DK A XXVIII). Esta intenção, afirmar o ser, e negar o não ser, espraia-se por todo o seu "Poema da Natureza", como veremos a seguir (a obra *Sobre a Natureza* de Parmênides também é conhecida como o "Poema da Natureza" pelo fato de uma característica própria da escrita do filósofo, ou seja, o seu caráter poético, já que a obra foi escrita em versos).

O Poema apresenta, supostamente, duas vias, ou dois caminhos que são passíveis de investigação:

(i) O primeiro caminho, *o da verdade*, afirma que o ser é [e não pode não ser] e que o não ser não é [e não pode ser]; este é o caminho da persuasão, pois conduz à verdade, alcançado somente pela razão;

(ii) O segundo caminho, *o do erro*, afirma que o que não é, é, e que o não ser é necessário; esta via é incerta; pois não podes conhecer aquilo que não é – isto é impossível – nem expressá-lo em palavras. (DK B 2). Esse é um falso caminho, o caminho dos sentidos, pois pressupõe a existência do movimento, do devir, da geração e da corrupção, em, outras palavras, a coexistência do ser e do não ser.

Parmênides propõe que somente existe o ser, que é, sendo a única coisa que existe, e não pode não ser, enquanto o não ser não é, e não pode ser, ou existir, pois a única coisa que existe, ou é, é o ser. Somente o ser pode ser pensado, "pois pensar e ser é o mesmo" (DK B 3), ou seja, há uma homologia entre pensar e ser, pensar é pensar o ser, que só o ser é, já que é impossível alguém pensar o que não é.

Por isto, indica Parmênides, devemos nos afastar do segundo caminho, no qual vagueiam os errantes mortais, mentes obtusas e hesitantes, que creem que "ser e não ser são considerados o mesmo e não o mesmo, pois não há possibilidade de se estabelecer qualquer demonstração válida de que o não ser, que não é, é, existe" (DK B 7). Esses mortais pertencem a um mundo guiado pelos sentidos, pela aparência, afastado inexoravelmente da verdade.

Excluído o segundo caminho, fonte da falsidade, no qual conviveriam ser e não ser, resta apenas um caminho, o primeiro: o ser é, e o não ser não é. Este caminho permitirá que o ser seja apresentado com tudo que lhe caracteriza (DK B 8): não é gerado, é imperecível,

inteiro, inabalável, uno, contínuo, indivisível, idêntico, imutável, limitado, esférico, homogêneo, completamente íntegro, imóvel, completo.

Com tal argumentação, Parmênides estabeleceu os dois caminhos (i) o da verdade, e (ii) o do erro, um baseado na razão, o outro nos sentidos. Alguns comentadores, tendo em vista uma possível necessidade de dar conta do mundo fenomênico, mundo onde vivemos, elaboraram uma concepção que apresenta um terceiro caminho no "Poema da Natureza", o que apareceria no final do fragmento B 8, onde Parmênides, após ter estabelecido sua compreensão acerca da verdade, se manifesta nos seguintes termos: "a partir deste ponto, aprende a conhecer as opiniões dos mortais, escutando a ordem enganadora das minhas palavras". Esse novo caminho não iria obviamente contra o princípio fundamental que sustenta a impossibilidade da convivência, ao mesmo tempo, do ser e do não ser, pois o não ser não é: só o ser é.

Este caminho adicional (iii), *o caminho da opinião plausível*, parece estar latente na afirmação da Deusa no final de DK B 1:

> é preciso que de tudo te instruas,
> do âmago inabalável da verdade bem redonda,
> *e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira.*
> *No entanto também isto aprenderás, como as aparências*
> *deviam validamente ser*, tudo por tudo atravessando.

O principal historiador no sentido de estabelecer este novo caminho foi Giovanni Reale. Ele alude especialmente a duas passagens do Poema (DK B 8, DK B 9: tradução de Marcelo Perine):

> De fato eles [os mortais] estabeleceram dar nome a duas formas
> *cuja unidade não é necessária*: nisso eles erraram.
> E porque tudo foi chamado luz e noite
> e estes nomes foram dados, segundo suas características, a estas coisas

[e àquelas,
Tudo está cheio igualmente de luz e de obscura noite,
ambas iguais, porque com nenhuma das duas há o nada.

Reale apresenta duas razões para a sua interpretação: (a) "os mortais, portanto, *erraram porque não compreenderam que as duas formas estão incluídas numa superior unidade necessária, vale dizer, na unidade do ser*; e (b) "Luz" e "noite" são iguais, porque nenhuma das duas são o nada, e, por isso, *são ambas ser*" (Reale, 1993, p. 114-115). Isto permitiria afirmar que, mesmo reconhecendo o caráter equivocado das opiniões dos mortais, aceitava no que se refere às aparências um que de plausibilidade, concedendo, por isto, certa validade aos sentidos (1993, p. 113), o que daria, de algum modo, legitimidade a um dado tipo de discurso, desde que este último não conflite com o princípio primordial de que o ser é e não pode não ser, e que o não ser não é, e não poder.

Essa interpretação sobre um terceiro caminho deve ser testada no sentido de estabelecer sua validade enquanto tese, o que não faz parte do objetivo deste trabalho.

Segue, abaixo, o Poema parmenídico na sua integralidade.

SOBRE A NATUREZA (DK 28 B 1-9)*

1. SEXTO EMPÍRICO *Contra os matemáticos* VII, 111 e ss. (versos 1-30), e SIMPLÍCIO, *Do Céu*, 557, 20 (vv. 28-32)

As éguas que me levam onde o coração pedisse

conduziam-me, pois à via multifalante me impeliram

da deusa, que por todas as cidades leva o homem que sabe;

por esta eu era levado, por este, muito sagazes, me levaram

---

* Extraído do volume Pré-Socráticos da *Coleção Os Pensadores* - Nova Cultural (*Tradução de José Cavalcante de Souza*).

as éguas o carro puxando, e as moças a viagem dirigiam.

O eixo nos meões emitia som de sirena
incandescendo (era movido por duplas, turbilhonantes
rodas de ambos os lados), quando se apressavam a enviar-me
as filhas do Sol, deixando as moradas da Noite,
para a luz, das cabeças retirando com as mãos os véus.

É lá que estão as portas aos caminhos de Noite e Dia,
e as sustenta à parte uma verga e uma soleira de pedra,
e elas etéreas enchem-se de grandes batentes;
destes Justiça de muitas penas tem chaves alternantes.

A esta, falando-lhe as jovens com brandas palavras,
persuadiram habilmente a que a tranca aferrolhada
depressa removesse das portas; e estas, dos batentes,
um vão escancarado fizeram abrindo-se, os brônzeos
umbrais nos gonzos alternadamente fazendo girar,
em cavilhas e chavetas ajustados; por lá, pelas portas
logo as moças pela estrada tinham carro e éguas.

E a deusa me acolheu benévola,
e na sua a minha mão direita tomou, e assim dizia e me interpelava:
Ó jovem, companheiro de aurigas imortais,
tu que assim conduzido chegas à nossa morada,
salve! Pois não foi mau destino que te mandou perlustrar

esta via (pois ela está fora da senda dos homens),

mas lei divina e justiça; é preciso que de tudo te instruas,

do âmago inabalável da verdade bem redonda,

e de opiniões de mortais, em que não há fé verdadeira.

No entanto também isto aprenderás, como as aparências

deviam validamente ser, tudo por tudo atravessando.

2. PROCLO, *Comentário ao Timeu*, I, 345, 18.

Pois bem, eu te direi, e tu recebe a palavra que ouviste,

os únicos caminhos de inquérito que são a pensar:

o primeiro, que é e portanto que não é não ser,

de Persuasão é o caminho (pois à verdade acompanha);

o outro, que não é e portanto que é preciso não ser,

este então, eu te digo, é atalho de todo incrível;

pois nem conhecerias o que não é (pois não é exequível),

nem o dirias...

3. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias*, VI, 23.

...pois o mesmo é a pensar e portanto ser.

4. IDEM, Ibidem, V, 15.

Mas olha embora ausentes à mente presentes firmemente; pois não

deceparás o que é de aderir ao que é,

nem dispersado em tudo totalmente pelo cosmo,

nem concentrado...

5. PROCLO, *Comentário a Parmênides*, I, p. 708, 16.

...para mim é comum

donde eu comece; pois aí de novo chegarei de volta.

6. SIMPLÍCIO, *Física*, 117, 2.

Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser,

e nada não é; isto eu te mando considerar.

Pois primeiro desta via de inquérito eu te afasto,

mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem

erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus

peitos dirige errante pensamento; e são levados

como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas,

para os quais ser e não ser é reputado o mesmo

e não o mesmo, e de tudo é reversível o caminho.

7-8. PLATÃO, *Sofista*, 237 A (versos 7,1-2); SEXTO EMPÍRICO, *Contra os matemáticos* VII, 111-114

114 (vv. 7, 3-6); SIMPLÍCIO, *Física*, 114, 29 (vv. 8, 1-52); IDEM, ibidem, 38, 28 (vv. 8, 50-61).

(7.) Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente.

Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento; nem o hábito

multiexperiente por esta via te force,

exercer sem visão um olho, e ressoante um ouvido,

e a língua, mas discerne em discurso controversa tese

por mim exposta.

(8.) Só ainda (o) mito de (uma) via

resta, que é; e sobre esta indícios existem,

bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível,

pois é todo inteiro, inabalável e sem fim;

nem jamais era nem será, pois é agora todo junto,

uno, contínuo; pois que geração procurarias dele?

Por onde, donde crescido? Nem de não ente permitirei

que digas e pense; pois não dizível nem pensável
é que não é; que necessidade o teria impelido
a depois ou antes, se do nada iniciado, nascer?
Assim ou totalmente é necessário ser ou não.
Nem jamais do que em certo modo é permitia força de fé
nascer algo além dele; por isso nem nascer
nem perecer deixou justiça, afrouxando amarras,
mas mantém; e a decisão sobre isto está no seguinte:
é ou não é; está portanto decidido, como é necessário,
uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira
via não é, e sim a outra, de modo a se encontrar e ser real.
E como depois pereceria o que é? Como poderia nascer?
Pois se nasceu, não é, nem também se um dia é para ser.
Assim geração é extinta e fora de inquérito perecimento.

Nem divisível é, pois é todo idêntico;
nem algo em uma parte mais, que o impedisse de conter-se,
nem também algo menos, mas é todo cheio do que é,
por isso é todo contínuo; pois ente a ente adere.

Por outro lado, imóvel em limites de grandes liames
é sem princípio e sem pausa, pois geração e perecimento
bem longe afastaram-se, rechaçou-os fé verdadeira.
O mesmo e no mesmo persistindo em si mesmo pousa.
e assim firmado aí persiste; pois firme a Necessidade
em liames (o) mantém, de limite que em volta o encerra,
para ser lei que não sem termo seja o ente;

pois é não carente; não sendo, de tudo careceria.

O mesmo é pensar e em vista de que é pensamento.
Pois não sem o que é, no qual é revelado em palavra,
acharás o pensar; pois nem era ou é ou será
outro fora do que é, pois Moira o encadeou
a ser inteiro e imóvel; por isso tudo será nome
quanto os mortais estatuíram, convictos de ser verdade,
engendrar-se e perecer, ser e também não,
e lugar cambiar e cor brilhante alternar.
Então, pois limite é extremo, bem terminado é,
de todo lado, semelhante a volume de esfera bem redonda,
do centro equilibrado em tudo; pois ele nem algo maior
nem algo menor é necessário ser aqui ou ali;
pois nem não-ente é, que o impeça de chegar
ao igual, nem é que fosse a partir do ente
aqui mais e ali menos, pois é todo inviolado;
pois a si de todo igual, igualmente em limites se encontra.
Neste ponto encerro fidedigna palavra e pensamento
sobre a verdade; e opiniões mortais a partir daqui
aprende, a ordem enganadora de minhas palavras ouvindo.

Pois duas formas estatuíram que suas sentenças nomeassem,
das quais uma não se deve – no que estão errantes –;
em contrários separaram o compacto e sinais puseram
à parte um do outro, de um lado, etéreo Fogo de chama,
suave e muito leve, em tudo o mesmo que ele próprio

mas não o mesmo que o outro; e aquilo em si mesmo (puseram)

em contrário, noite sem brilho, compacto denso e pesado.

A ordem do mundo, verossímil em todos os pontos, eu te revelo,

para que nunca sentença de mortais te ultrapasse.

9. SIMPLÍCIO, *Física*, 180, 8.

Mas desde que todas (as coisas) luz e noite estão denominadas,

e os (nomes aplicados) a estas e aquelas segundo seus poderes,

tudo está cheio em conjunto de luz e de noite sem luz,

das duas igualmente, pois de nenhuma (só) participa nada.

10. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Tapeçarias*, V, 138.

Saberás e expansão luminosa do éter e o que, no éter,

é tudo signo, do sol resplandecente, límpido luzeiro,

efeitos invisíveis, e donde provieram;

efeitos circulantes saberás da lua de face redonda,

e sua natureza; e saberás também o céu que circunda,

donde nasceu e como, dirigindo, forçou-o Ananke

a manter limites de astros.

11. SIMPLÍCIO, *Do Céu*, 559-20.

...Como terra, sol e lua,

éter comum, celeste via láctea, Olimpo

extremo e de astros cálida força se lançaram.

12. IDEM, *Física*, 39,12.

Pois os mais estreitos encheram-se de Fogo sem mistura,

e os seguintes, de noite, e entre (os dois) projeta-se parte de chama;

mas no meio destes a Divindade que tudo governa;

pois em tudo ela rege odioso parto e união
mandando ao macho unir-se a fêmea e pelo contrário
o macho à fêmea.

13. PLATÃO, *Banquete*, 178 B.

Primeiro de todos os deuses Amor ela concebeu.

14. PLUTARCO, *Contra Colotes*, 15, p. 1116 A.

Brilhante à noite, errante em torno à terra, alheia luz.

15. IDEM, *Da Face da Lua*, 16, 6 p. 929 A.

Sempre olhando inquieta para os raios do sol.

16. ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 5 1009b21.

Pois como cada um tem mistura de membros errantes,
assim a mente nos homens se apresenta; pois o mesmo
é o que pensa nos homens, eclosão de membros,
em todos e em cada um; pois o mais é pensamento.

17. GALENO, in *Epid.*, VI, 48.

A direita os rapazes, à esquerda as moças.

18. CÉLIO AURELIANO, *Morb. Cron.*, IV, 9, p. 116.

Mulher e homem quando juntos misturam sementes de Vênus,
nas veias informando de sangue diverso a força,
guardando harmonia corpos bem forjados modela.
Pois se as forças, misturando o sêmen, lutarem
e não se unirem no corpo misturado, terríveis
afligirão o sexo nascente de um duplo sêmen.

19. SIMPLÍCIO, *Do Céu*, 558, 8.

Assim, segundo opinião, nasceram estas (coisas) e agora são
e em seguida a isso se consumarão, uma vez crescidas;
um nome lhes atribuíram os homens, distintivo de cada.

5.2.4.2 Zenão de Eléia (504/1 - ?a.C.)

Zenão de Eléia foi discípulo de Parmênides, e caracterizou-se pela defesa inequívoca das teses de seu mestre, buscando mostrar, através de paradoxos, que o movimento de fato não era real. Para isto, servia-se de antinomias ou "outras formas de *reductio ad absurdum*" (KRS, 1994, p.277). Em DK, observamos que ele teria escrito, segundo Platão, *Peri Physeos* (*Sobre a Natureza*), da qual nos restam poucos fragmentos, que se referem majoritariamente aos seus argumentos sobre a pluralidade, embora como afirmam KRS (1994, p.277), "talvez nele [seu livro] se incluíssem argumentos que o objetivo explícito não era a pluralidade, mas o movimento". Por esse motivo, esses autores indagam que o reconhecimento de que escreveu apenas uma obra não fosse exato, pois supostamente teria escrito outra obra, que conteria os paradoxos sobre o movimento (Idem). Eles apresentam ainda outra alternativa, qual seja, que Zenão teria escrito uma única obra, cujo interesse eram especificamente as antinomias sobre a pluralidade, sendo que os paradoxos sobre o movimento supostamente "tomaram originalmente esta forma" (Idem).

De qualquer modo, os elementos necessários para descobrir a estratégia de Zenão não são abundantes, e nem poderiam ser investigados no âmbito deste texto. Nesse sentido, por uma escolha motivada pela defesa que Zenão faz de Parmênides, nos determos nos seus quatro argumentos contra o movimento, o da dicotomia, o de Aquiles e a tartaruga, o da flecha, e o do estádio (Cf. Aristóteles, *Física*, livro VI; DK A XXV – XXVIII).

- *Argumento da dicotomia*: através desse argumento, há a estratégia de demonstrar a irrealidade do movimento a partir da afirmação de que haveria de existir um tempo infinito para percorrer um número infinito de pontos. Antes de chegarmos ao final do percurso, devemos chegar à metade do caminho para atingir este ponto final, mas para chegar à metade do caminho, deveríamos chegar antes à metade desta metade, e assim por diante, sucessivamente, até o infinito;

- *Argumento de Aquiles e a tartaruga*: segundo esse argumento, Aquiles, saindo atrás, em uma corrida, de uma tartaruga, nunca a alcançaria, a despeito de ser mais veloz, pois para isso ele deveria atingir primeiramente o ponto (A) do qual a tartaruga havia partido. Mas quando atingir este ponto, a tartaruga já atingiu outro ponto (B), e assim sucessivamente até o infinito;

- *Argumento da flecha*: segundo Zenão, a flecha que se desloca é imóvel, na medida em que supõe ser o tempo composto de instantes: "se toda a coisa, ele afirma, está sempre em repouso, quando não se deslocou do lugar que é igual a suas dimensões, e se o transportado está sempre no instante que ocupa presentemente, então a flecha transportada está imóvel" (DK A XXVII);

- *Argumento do estádio*: em um estádio, temos dois conjuntos de corpos iguais (BBBB e CCCC) que se deslocam em sentido contrário, com velocidades iguais, ambos passando diante de uma fileira imóvel (AAAA). A parte final do primeiro conjunto de corpos (CCCC) está situada em uma das extremidades do estádio, enquanto o segundo conjunto (BBBB) está situado no meio. Zenão tenta provar aqui que a metade do tempo é igual ao dobro do tempo. Vejamos o esquema abaixo (D é o ponto de partida e E o de chegada):

AAAA

D BBBB→ E

←CCCC

Aristóteles explica o argumento da seguinte maneira:

> Constatamos que:
>
> 1ª a dianteira de BBBB atinge a extremidade E do estádio ao mesmo tempo que a dianteira de CCCC atinge a outra extremidade D.
>
> 2ª Quando CCCC se encontra exatamente à altura de BBBB, BBBB e CCCC percorreram exatamente a sua extensão, CCCC percorreu apenas a metade de AAAA; consequentemente, o tempo total é igual à metade do tempo, pois para cada uma

> das fileiras em movimento, o tempo gasto diante da massa de AAAA é igual.
>
> 3ª Mas quando o trem BBBB está inteiramente diante do trem CCCC, a dianteira de BBBB e a dianteira de CCCC atingiram ao mesmo tempo as extremidades do estádio; e o tempo gasto por BBBB para atravessar o estádio é igual ao tempo de CCCC, já que as duas fileiras desfilaram diante de AAAA com velocidade constante. (DK XXVIII)

Os argumentos são obviamente questionados por Aristóteles no livro VI da Física, bem como por vários outros comentadores, como Simplício que fica assustada com a ingenuidade, e mesmo absurdo (DK A XXVIII).

Bem, como vimos, a característica fundamental dos eleáticos, especialmente Parmênides e seu discípulo Zenão, é mostrar a impossibilidade do movimento, e a afirmação do Ser, o que é, a única coisa que existe.

5.2.5 Os físicos posteriores

Os denominados físicos posteriores procuraram responder o paradoxo representado pelas distintas posições de Parmênides e Heráclito sobre a realidade, ou não, do movimento.

Como sabemos, Parmênides sustentava, pelos motivos já explicitados, a irrealidade do movimento, enquanto Heráclito afirmava a inexorabilidade do movimento, ou seja, do devir, ao assumir que tudo flui, tudo muda, nada permanece.

Os físicos posteriores, os Atomistas – Leucipo e Demócrito –, Empédocles e Anaxágoras pretenderam dar conta do paradoxo, buscando mostrar que existem realidades que *são*, não estando sujeitas à geração e corrupção, ao mesmo tempo em que explicam que o movimento não é algo de aparente ou ilusório, mas que realmente existe.

5.2.5.1 Empédocles de Agrigento (490 – 435 a.C.)

Segundo Aristóteles (DK A XXVIII), Empédocles cria na existência de quatro elementos, o fogo, a água, o ar e a terra, que tem por característica essencial o fato de não estarem submetidos à mudança, ou seja, elas existem sempre. Na verdade, são as únicas realidades existentes.

Além da existência dessas quatro realidades, Empédocles agrega duas forças externas, que poderíamos chamar de Amor e Discórdia, que atuam sobre estes quatro elementos, como afirma Simplício:

> [Empédocles] estabelece a existência de quatro elementos corporais: o fogo, a água, o ar e a terra, que são eternos, mas mudam em quantidade, isto é, para mais ou menos, conforme à associação e dissociação; a eles se acrescentam os princípios propriamente ditos, pelos quais os quatro elementos são movidos, o Amor e a Discórdia (DK A XXVIII).

Os dois princípios, ou forças, atuam sobre os quatro elementos, que estão sempre em movimento, em função do Amor e da Discórdia, que os associam ou agregam, no caso do Amor, ou que os dissociam ou desagregam, o que explica a geração e a corrupção, e, por conseguinte, o movimento. A agregação e a desagregação explicam o movimento, mas os quatro elementos permanecem eternamente, representando *o que é, o Ser*. Por essa razão, pode-se afirmar que o princípio do Todo são o Amor e a Discórdia, que causam a mistura dos quatro elementos, o que faz com que as coisas sejam geradas, no caso do Amor, assim como sua corrupção pela desagregação dos elementos provocada pela Discórdia (DK A XXXI, XXXIII, XXXVII). Tudo o que existe é a mistura e a dissociação dos elementos, reunidos pelo Amor, e separados pela Discórdia inimiga (DK B XVII).

Com tal construção, Empédocles entende explicar o que não está sujeito ao devir, os quatro elementos, bem como dar conta da mudança que ocorre no mundo.

5.2.5.2 Anáxagoras de Clazômenes (500 – 428 a.C.)

Encontramos o mesmo objetivo no pensamento de Anáxagoras, embora mais sofisticado filosoficamente pela introdução de um princípio, a inteligência "pura e simples" (*nous*), como mostra Plutarco (DK A XV), que atua sobre uma massa primordial onde todas as coisas estavam conjuntamente, até o momento em que a inteligência as ordenou (DK A I), instituindo um movimento sobre esta massa originária, possibilitando a criação de todas as coisas:

> Todas as coisas estavam juntas, ilimitadas em número e em pequenez. Pois o pequeno era ilimitado e, todas as coisas estando juntas, nenhuma era perceptível devido a sua pequenez (DK B I).

Os princípios, ou sementes (DK A XLIII), de todas as coisas são as *homeomerias*, ilimitadas, já que o Todo é formado dessas sementes, as quais são separadas pela inteligência, causa primeira: as homeomerias estão em todos os corpos do universo. Tudo que existe no universo é gerado pela associação das homeomerias, do mesmo modo que a corrupção se dá pela dissociação das homeomerias, que são as únicas realidades que permanecem:

> Pois todas as homeomerias como a água, o fogo ou o ouro, escapam à geração e à corrupção, o fenômeno aparente de seu nascimento e de sua destruição resulta somente da composição e da *discriminação*: todas as coisas estão, com efeito, em todas as coisas, e cada uma recebe ser caráter da coisa que prevalece na sua natureza (DK A XLI).

Isso significa afirmar que, no caso do ouro, *prevalece* a homeomeria ouro, no caso da madeira, a homeomoria madeira, e assim por diante: "Cada coisa única é e estava formada das que, sendo as mais numerosas, são por isto as mais visíveis" (Idem). Para Anaxágoras, tudo nasce de tudo – nada nasce do nada – pela agregação das homeomerias, de modo ordenado pela inteligência, reconhecida como o princípio ordenador do mundo (DK XLVII), princípio ordenador, e dominante, de todas as coisas que eram, no princípio, ilimitadas e misturadas.

Simplício lembra que é pela a discriminação levada a cabo pela inteligência – que não é misturada a nada –, que é a causa, como vimos, do movimento e da geração, que as homeomerias criam os mundos, "assim como as substâncias das outras coisas" (Idem), na medida em que são princípios materiais ilimitados. A discriminação substitui a criação (DK B X).

Logo, temos a explicação do movimento pela associação e desagregação das homeomerias, permanecendo estas inalteráveis e não sujeitas à mudança. A agregação e a dissociação fundamentam o vir a ser, o devir, enquanto as homeomerias são *o que é, o Ser*.

5.2.5.3 Demócrito de Abdera (460 – 370 a.C.) **e o atomismo**

A criação do atomismo é atribuída a Leucipo, figura da qual temos poucas informações. Por isso, nos deteremos na filosofia de Demócrito, que é o representante principal da escola atomista.

Os princípios fundamentais da filosofia atomista de Demócrito são assim descritos por Diógenes Laércio (DL IX 44):

> Os princípios de todas as coisas são os átomos e o vazio, e todo o resto só existe por convenção. Os mundos são ilimitados e sujeitos à geração e à corrupção. Nada poderia ser engendrado a partir do não ser, e nada poderia, corrompendo-se, retornar ao não ser. Os átomos são ilimitados em grandeza e número, e animado por um movimento em turbilhão no universo, o que tem por efeito engendrar todos os compostos.

Temos, então, os átomos e o vazio (que é a condição do movimento), e o movimento regido pela necessidade, em forma de turbilhão, ou vórtice, que faz com que os átomos se choquem uns com os outros formando as coisas e os mundos (DK A XLIII): todas as coisas são formadas pelos átomos. Os átomos são imperceptíveis pela sua pequenez, sólidos, compactos, ilimitados, indivisíveis.

Essas duas realidades, bem como o movimento, não podem ser percebidas pelos sentidos, apenas pelo intelecto. De fato, Demócrito distingue duas formas de conhecimento, o conhecimento inteligível, e o conhecimento sensível. O conhecimento inteligível é o único, aos

seus olhos, que possui legitimidade, pois somente ele pode alcançar a verdade, ou seja, de que tudo é constituído de átomos e vazio. O conhecimento sensível carece de credibilidade e validade no que tange ao conhecimento da verdade. Demócrito afirma que o conhecimento sensível é bastardo, incapaz de perceber a verdadeira realidade, refém que é dos órgãos dos sentidos, não conseguindo ver o que é demasiado pequeno para ele, ou de entender, nem sentir, nem provar, nem perceber pelo toque, e, muito menos, servir como instrumento para investigações que pressuponham alguma sutileza (DK B XI). Essa é umas diferenças que encontraremos em Epicuro no que concerne a Demócrito, ou seja, o fato de que, em Epicuro, o conhecimento sensível não é bastardo, ao contrário. A outra diferença está no *clinamen*, que abre espaço para a ideia de liberdade no mundo físico e moral, contra a necessidade que encontramos em Demócrito.

O princípio que opera aqui, com nuanças, é o mesmo que encontramos em Empédocles e Anaxágoras, pois se busca, da mesma forma, uma argumentação que reconheça a realidade do movimento, e, ao mesmo tempo, reconheça algo que seja permanente, jamais podendo ser submetido a qualquer alteração.

No caso de Demócrito, a permanência, aquilo *que é*, *o Ser*, é representado pelo átomo, responsável pela gênese de todas as coisas e de todos os mundos, a partir do entrechoque dos átomos, impulsionados pelo movimento em turbilhão, que acabam criando as coisas pela agregação dos átomos, ou seja, o processo de geração pressupõe, necessariamente, a associação destes corpos sólidos, enquanto o processo de corrupção segue o caminho inverso, o da separação ou dissociação dos átomos.

Então, esta é a solução ofertada pelos físicos posteriores, para o dilema surgido da oposição entre as teses de Parmênides e aquela de Heráclito.

6. OS SOFISTAS E SÓCRATES

6.1. O Período Humanista (Ou Antropológico)

Esse período representa o esquecimento da preocupação e investigação acerca da origem das coisas e do Cosmos, ou da natureza, e passa a preocupar-se com as questões referentes ao homem. É o período relativo aos Sofistas e Sócrates.

6.1.1. Os Sofistas

Venais! Esse certamente era o primeiro pensamento que vinha à mente de Platão quando passava por um sofista, ou escrevia sobre o mesmo. Platão, certamente foi quem mais contribuiu para a visão negativa sobre os sofistas ao longo dos séculos, mas não foi o único, pois receberam uma avaliação pejorativa até mesmo de Aristóteles, que afirmava, dentre outras coisas, que eram defensores de um saber aparente, não real (*Refutações Sofísticas* 165a22-23, *Metafísica* 1004b25ss *apud* Sperber, 1997, p.89-90). Mas, sem qualquer dúvida, Platão foi o mais cruel, taxando-os de comerciantes do saber, por cobrarem por suas lições, algo repugnante para o discípulo de Sócrates, de falsificarem o saber filosófico, e assim por diante (Idem, p.89).

Essa visão negativa prevaleceu por séculos, até que, pouco a pouco, através de figuras como Mario Untersteiner, tal avaliação negativa foi dissipando-se, e uma reconstrução dos sofistas ou da sofística – se podemos falar de um movimento sofístico, tal como faz Kerferd – foi sendo levada a termo, ressaltando especialmente sua preocupação com a educação (*paideia*), e seu papel cultural transformador, em função do qual foram denominados por alguns como iluministas *avant la lettre*, bem como a preocupação de alguns deles, sobretudo Protágoras, de ensinar a virtude política, isto é, "o conjunto das competências, antes de tudo linguísticas, que tornariam

um cidadão capaz de participar na vida política e de governar" (Donini e Ferrari, 2012, p.59), o que ajudou a modificar as preocupações dos primeiros filósofos da natureza para o homem.

O nome sofista (*sophistes*), segundo Guthrie, teve diferentes conotações até a época de Sócrates, onde adquiriu um sentido específico, o de um professor que ensina aos jovens a eloquência, a capacidade retórica, mediante pagamento (1993, p.35), não um ensinamento qualquer, atrelado aos fenômenos "que são o material da polimatia", mas o ensino que permite desvelar o sentido mais profundo de todos os assuntos estudados (Kerferd, 1999, p.87).

Os sofistas reconhecidos como tal são Protágoras, Górgias, Pródico, Hípias, Antifonte, Trasímaco, Cálicles, *Dissoi Logoi* (texto anônimo que significa "discursos opostos"), Eutidemo, Dionisodoro e o *Anônimo de Jâmblico*, em cujo *Protrepticus* encontramos passagens de um texto de um sofista (Sperber, 1997, p.92-98).

Nos deteremos em dois deles, Protágoras e Górgias, em um primeiro momento, especialmente em seus aspectos epistemológicos, para, após, no interior do debate *phusis/nomos*, falarmos sobre as posições que tornaram conhecidos Trasímaco, Cálicles e Antifonte.

6.1.1.1. Protágoras de Abdera (490 - 421 a.C.)

Protágoras foi, junto com Górgias, o maior nome dentre os sofistas, não apenas por sua habilidade retórica, mas também por ter marcado o seu pensamento por uma fórmula que implica um relativismo do ponto de vista do conhecimento, abolindo com isso toda e qualquer possibilidade de se estabelecer um critério de verdade que nos permita ter acesso à verdadeira natureza das coisas.

Antes de tratar desse ponto, é necessário, brevemente, ressaltar a sua capacidade retórica, tendo sido considerado um dos inventores desta arte (DK A III), cuja necessidade era evidente para os que deveriam ser absolutamente persuasivos, seja no tribunal, seja na Assembleia. O objetivo real era estabelecer uma boa educação, que tinha como intuito ensinar de que modo podemos bem administrar as coisas da casa, ou, no que concerne à cidade, torná-la mais eficaz nas

ações e discursos (DK A V), o que nos mostra uma preocupação no que tange a constituir uma arte política. Enfim, Protágoras, através de seu ensinamento, de sua educação, pretendia tornar os homens bons cidadãos, mas não apenas, pois, diferentemente de Górgias, cria ser possível o ensino da virtude (*aretê*), virtude entendida em seu sentido mais abrangente, qual seja, de excelência nas funções desempenhadas pelos indivíduos, e os benefícios daí advindos.

Voltemos à fórmula mencionada acima, a qual é expressa nos seguintes termos: "o homem é a medida de todas as coisas, das que são pelo que são, das que não são pelo que não são" (DK B I). Analisada com cuidado, tal afirmação, conforme Sexto Empírico, percebemos que o critério de verdade é da ordem do relativo, Protágoras deve ser associado a um relativismo epistemológico, que pressupõe que o indivíduo é a medida das coisas.

Desse modo, o homem é a *medida* de todos os objetos, pois:

> Eles percebem tanto isto quanto aquilo em função das diferenças de suas disposições. O homem que é normalmente disposto percebe as propriedades da matéria que aparecem aos que são normalmente dispostos; aquele que está em uma disposição contrária à norma percebe àquelas que correspondem a este estado. (DK A XIV).

Dessa maneira, o homem torna-se "o critério dos seres", já que os fenômenos somente existem quando existem para os homens, caso contrário, eles não existem (Idem). É por tal razão que Sócrates afirma no *Teeteto*, relembrando a tese do *homem-medida* de Protágoras, que "tais as coisas aparecem para mim, tais elas são para mim, tais as coisas aparecem para ti, tais elas são para ti" (DK A XIII; *Teeteto* 385e ss).

Logo, a tese do homem-medida [de todas as coisas], funda, como vimos, o relativismo epistemológico, porque as coisas são apenas na medida em que são para mim. Por conseguinte, a aparência de cada objeto diferirá a partir do modo em que este aparecerá para cada um. Conforme Aristóteles, que uma coisa é e não é, é bem e mal, é bonita e feia, o mesmo valendo para todas as proposições que afirmam coisas contrárias, pois a medida é o que aparece para cada um (DK A XIX).

Se existe um claro relativismo epistemológico na tese de Protágoras, há uma radicalização quando saímos da esfera das coisas para a esfera dos deuses, pois aqui o nosso sofista professa um ceticismo teológico, devido ao fato de sustentar que, como reporta Eusébio:

> No tocante aos deuses, eu não estou em condição de saber nem se existem, nem se não existem, bem como o que são quanto ao seu aspecto. Muitas coisas nos impedem de sabê-lo: sua invisibilidade e a brevidade da vida humana (DK B IV).

Tal concepção lhe trouxe problemas graves, pois os atenienses o condenaram à morte, o que fez com que tivesse de fugir.

Então, para além do domínio da retórica, instrumento da educação dos jovens, Protágoras nos oferece este duplo aspecto epistemológico, um acerca da ideia de homem como medida das coisas, ou seja, a ideia de um *relativismo* epistemológico; outro concernente à impossibilidade de nos manifestarmos sobre os deuses, o que supõe um *ceticismo* epistemológico.

6.1.1.2. Górgias de Leontini (485-380 a.C.)

Reconhecido por sua capacidade oratória, por sua habilidade no manejo da palavra, por sua eloquência, Górgias teria sido o primeiro a formular sua técnica, através de "tropos, metáforas, alegorias, hipálages, catacreses, hipérbatos, repetições, retomadas, retornos, assonâncias" (DK A II). Teria sido considerado o inventor mesmo da retórica, e considerado o maior nesta arte dentre os sofistas (DK A IV), em função sua capacidade no que concerne aos discursos epidíticos (que podem tanto louvar quanto censurar) sobre qualquer tema.

Algumas de suas obras e fragmentos chegaram até nós, tais como, dentre outros, o *Elogio de Helena*, a *Defesa de Palamede*, ou *Do Não ser*, ou *Da natureza*. Nos deteremos aqui nesse último, que envolve a abordagem epistemológica sobre a possibilidade do conhecimento.

Em sua obra *Do não ser*, ou *Da natureza*, Górgias nos apresenta uma concepção que recusa a possibilidade de um critério de verdade,

construindo uma tese que é marcada por um *nihilismo* espistemológico. Segundo Isócrates, ele foi o autor desta tese forte segundo a qual o Ser não existe (DK B I), que explicita o seu anti-eleatismo.

A supressão do critério de verdade por parte de Górgias é confirmada por Sexto Empírico, que salienta as proposições sobre as quais se sustentam sua tese:

> Nada existe;
> Mesmo que existisse qualquer coisa, o homem não pode apreendê-la;
> E mesmo que pudesse apreendê-la, não podemos formulá-la nem comunicá-la aos outros (DK B III).

Ora, se alguma coisa é passível de existir, esta seria o Ser, ou o Não ser, ou, então o Ser e o Não ser, mas tanto o Ser quanto o não, bem como os dois conjuntamente não existem, resultando disto que nada existe:

- Se o Não ser existisse, ele existiria e não existiria ao mesmo tempo, o que seria absolutamente bizarro. Por conseguinte, o não ser não existe;

- O ser também não existe, pois se existisse seria ou eterno ou engendrado, ou mesmo as duas coisas. Na realidade, de acordo com Górgias, o Ser não existe, pois se é eterno, ele não foi gerado. Mas tudo o que foi engendrado teve um começo, enquanto o que é eterno não pode ser engendrado, pois existiria desde sempre, e seria, portanto, ilimitado, e o que é ilimitado não se encontra em nenhuma parte: se está em um lugar, esse lugar é outro do que ele, estando abarcado por outra coisa. Se assim for, não é ilimitado. Isso não faz sentido, pois se é eterno, é ilimitado; se é ilimitado, não está em parte alguma; se não está em parte alguma, ele não existe.

Logo, se o Ser é eterno, ele não existe, e também não pode ser engendrado, na medida em que se foi engendrado, ele o foi a partir ou do Ser ou do Não ser. Ora, ele não poderia ser engendrado a partir do Ser, pois se este existe, não pode ser engendrado, do mesmo modo que não pode ser engendrado pelo Não ser, pois o que gera deve possuir existência, e o Não ser não existe.

Assim, o Ser não existe, pois não é eterno, nem engendrado, nem os dois ao mesmo tempo (DK B III). Nada existe, e se existisse, seria não cognoscível ou mesmo não passível de ser concebida pelos homens. Contrariamente aos eleatas, sobretudo Parmênides, não há a homologia entre pensar e Ser, pois o Ser não pode ser objeto de pensamento. (Idem).

Então, estas formulações negam a existência do Ser, ressaltando de modo evidente a impossibilidade de estabelecer um critério plausível de verdade, ao mesmo tempo em que realça o nihilismo epistemológico de Górgias.

6.1.1.3. O conflito *phusis* (natureza) e *nomos* (lei)

Segundo Kerferd (1999, p.174),

> Qualquer que seja o momento onde emergiu a antítese *nomos* e *phusis*, e independentemente da maneira que ela apareceu, ele teve regularmente por consequência que a *phusis* foi reconhecida como fonte dos valores, e, por isto, como sendo, de algum modo, normativa.

A razão disso reside no fato, como afirma Hípias no *Protágoras* de Platão, de que, pela natureza, os semelhantes parecem aparentados, "enquanto a lei, tirana dos homens, nos impõe pela força muitas coisas contrárias à natureza" (Idem, p.175). A natureza aqui deve ser entendida como a natureza humana, suas necessidades, e sua relação com a lei (Idem). Nesse sentido, devemos recorrer não às leis positivas, arbitrárias, impostas, mas à natureza, pois as primeiras representam obstáculos, limitações, à segunda, que é condição de possibilidade da liberdade (Kerferd, 1999, p.176-177). Há uma profunda oposição entre as leis [positivas] e a natureza, e um entendimento de que esta oposição insere-se na percepção do relativismo próprio das leis humanas.

Apresentaremos três momentos desta discussão do ponto de vista dos sofistas: em um primeiro momento, trataremos da polêmica intervenção de Trasímaco no primeiro livro da *República* de Platão; após, veremos qual a posição de Cálicles no diálogo Górgias do

mesmo Platão, e por fim apresentaremos uma tradução do Fragmento A da obra *Da natureza* de Antifonte, interessantíssimo para a compreensão da posição da sofística sobre o tema.

6.1.1.3.1. Trasímaco

No livro I da *República* (338c), o irascível sofista Trasímaco intervém de modo pouco gentil para afirmar sua concepção acerca de como definir a justiça, ou seja, qual é o seu verdadeiro significado. Para Trasímaco, a justiça é "o que convém ao mais poderoso", isto é, ela é a realização do que é vantajoso ao mais forte.

Trasímaco sustenta sua tese diante de Sócrates afirmando que independentemente do modo pelos qual são governadas as cidades, de modo despótico, democrático, ou aristocrático, o governo é quem exerce o poder em cada uma delas, promulgando as leis em conformidade com o seu próprio interesse (338d-e), e "uma vez estabelecidas declaram para os governados que o justo é o que lhes resulta conveniente, e castigam o que se aparta porque é anárquico e injusto" (338e). Desse modo, parece absolutamente evidente que, em cada uma das cidades, a justiça é exatamente o que convém ao mais forte, no caso os governantes, os mais poderosos.

Esse tipo de afirmação provoca estupor, pois, como nos mostra Guthrie (1993, p.92), estabelece um paradoxo, pois para um grego parece um contrassenso afirmar que a justiça (*dikaiosunê*) deva ser entendida como a realização do interesse do mais forte, já que a justiça, para ele, implica "aprovação moral", o que contrasta radicalmente com a tese de Trasímaco. O que realmente estaria por trás da proposição do nosso sofista? Guthrie sustenta (1999, p.92) que Trasímaco tinha como intuito fundamental "desmascarar a hipocrisia, e mostrar como o significado da justiça estaria sendo pervertido". A justiça não poderia ser identificada com as leis estabelecidas pelos governantes, pois estes últimos teriam o interesse de garantir a realização de seus próprios interesses e não da população em geral, e isto não pode configurar o real significado da justiça.

Guthrie nos propõe (1999, sumário) colocar Trasímaco entre os *realistas*. Entendemos tal afirmação como colocando-o entre os que compreendem que a justiça tal como nos é apresentada pelos governantes é algo contrário ao que deveria ser entendido como justiça em sentido estrito, na medida em que esta não poderia ser entendida como a realização do interesse do mais forte, mas sim como algo que estabelecesse condições que realizassem a verdadeira natureza da justiça, e esta não pode ser pautada pelo caráter convencional das leis, secundárias diante da natureza.

6.1.1.3.2. Cálicles

A tese desenvolvida por Cálicles no *Górgias* pressupõe a distinção total entre um direito que reside na natureza, e um direito positivo, que busca impor ao primeiro a vontade dos mais fracos. O direito positivo, a lei positiva, tem por finalidade usurpar o que pertence, em função de sua superioridade evidente, ao direito fundado na natureza, e que é próprio do homem mais forte, que tem, em si, a condição de impor, sem restrições, os seus desejos: "As leis e convenções dos homens somente servem para contrariar a força da natureza e a domesticar o super-homem" (Canto-Sperber, 1987, p.73).

Cálicles afirma que a natureza e a lei se contradizem (482e). A lei positiva é estabelecida pelos mais fracos, pela massa, tendo em vista o seu interesse pessoal, buscando através destas leis espraiar o medo entre os mais fortes (483b). A razão desse fato é impedir que os homens que são superiores por natureza afirmem sua superioridade, utilizando [os mais fracos] de subterfúgios tais como sustentar ser injusto possuir mais que os outros, residindo a injustiça nesta sede de querer mais, pois o que agrada aos mais fracos é de partilhar o sentimento de serem iguais aos mais fortes, quando em realidade lhes são inferiores, e é a lei positiva sua garantia de proteção (483c).

Ora, na verdade a justiça, segundo Cálicles, consiste em que o melhor tenha mais do que aquele que lhe é inferior, da mesma forma que o mais forte por natureza tenha mais que o mais fraco (483d):

> Em todo o lugar é assim, é o que a natureza ensina, em todas as espécies animais, em todas as raças humanas, e em todas as cidades! Se o mais forte domina o mais fraco, e se é superior a ele, é o sinal de que é justo.

Isso reflete a lei natural: as leis positivas são contra a natureza, já que permitem que os fracos atentem ao que é o direito dos mais fortes, direito enraizado na natureza, e moralmente superior ao direito positivo. Por tal razão, os homens superiores devem deixar fruir suas paixões, seus desejos, não reprimi-los de modo algum (491e-492a), pois "a facilidade da vida, o desregramento, a liberdade de se fazer o que se quer, permanecendo na impunidade, constituem a virtude e a felicidade" (492c), o resto não passa de convenção contra a natureza, palavras ao vento.

6.1.1.3.3. Antifonte

Na obra *Da natureza*, Antifonte apresenta sua compreensão do conflito natureza e lei – a "guerra" entre as coisas que são justas segundo a lei e as que são justas por natureza –, que pode ser observada na tradução que segue, o que pode ser proveito mesmo que reconheçamos as dificuldades originadas da incompletude do fragmento, o que dificulta o estabelecimento do que é realmente próprio do autor, e o que é uma descrição das polêmicas sobre o tema em questão.

DA VERDADE, fragmento A (DK B XLIV 1-4)

> 1. A justiça consiste em não transgredir a lei da cidade onde se exerce seus direitos de cidadão. Em seguida, o homem atirar-se-á às maiores vantagens praticando a justiça, se está diante de testemunhas, que ele se dobre à potência das leis; mas se está só e sem testemunha, isto se dará em seguindo a natureza. Pois as prescrições da lei são instituições, enquanto que as da natureza são necessárias. As das leis que resultam de um acordo mútuo não são naturais, mas as da natureza, que são naturais, não resultam 2. de um acordo. Por conseguinte, quem transgride a lei, se consegue evadir-se aos olhos dos que

> estabeleceram o acordo, escapa à vergonha como ao castigo. Mas não, se não se esconde. Quanto às normas naturais da natureza, indo além do possível, as violamos, mesmo se escapamos à atenção de todos os homens, o mal não é menor, e se todos o sabem, ele não é maior. Pois o dano não vem da opinião, mas tem lugar na verdade. O que explica este problema é principalmente que as prescrições do justo segundo a lei estão, na maior parte do tempo, em conflito com a natureza. Pois se legislou para os olhos, sobre o que devem: 3. ver ou não ver; para as orelhas, sobre o que devem ouvir ou não; para a língua, sobre o que deve dizer ou não; para as mãos, sobre o que devem fazer ou não; para os pés, sobre os lugares onde devem caminhar e os que não devem; para o espírito, sobre o que deve desejar ou não deve. Elas não são em nada mais agradáveis ou mais próximas da natureza, estas ações das quais as leis afastam os humanos, que aquelas as quais elas os convidam. Pois viver é um ato conforme à natureza, tanto quanto morrer: ora, para os homens, viver está ligado ao que é útil, morrer ao que não é 4. útil. O que é posto pelas leis como útil é um laço para a natureza; ao contrário, o que é posto tal pela natureza, é liberdade.

Em linhas gerais, estes são os principais pontos nos quais residem, segundo os sofistas, o conflito entre natureza e lei, e os motivos pelos quais a natureza deve ser o que prescreve as nossas ações.

6.1.2. Sócrates (470 – 399 a.C.)

Sócrates, como sabemos, nada escreveu. As fontes que nos permitiram mais fortemente reconstruir sua filosofia são Platão, Xenofonte, Aristófanes e Aristóteles.

Sócrates morreu condenado por impiedade, ou seja, por não cultuar os deuses oficiais; por introduzir novas divindades; e por ser considerado um corruptor da juventude, por incutir novos valores, contrários à tradição.

A filosofia socrática parte da necessidade de o indivíduo cuidar de sua alma, daí a alusão à inscrição encontrada no templo em Delfos, o famoso *conhece-te a ti mesmo*, que significa que devemos cuidar de nossa alma, cultivá-

la, o que é indubitavelmente mais importante do que bens materiais ou preocupações com a honra ou coisas semelhantes, pois é através de um processo de melhoria da alma, do conhecimento, que poderemos atingir a virtude (*Apologia* 29d-30c), e a sabedoria (*Cármides* 164d-e), que são as condições de possibilidade de todos os outros bens: "A arte que permite melhorar a si mesmo, poderíamos conhecê-la sem saber que nem nós somos?" (*Alcebíades* 128e), pois este é o único modo de aceder ao cuidado de si, ou seja, o conhecimento de quem sou realmente permite cuidar adequadamente de minha alma (Idem, 129a). É por tal razão que a alma, se quiser conhecer a si mesma deve observar uma alma, especialmente onde pode ser encontrada a excelência da mesma, o saber (Idem, 133b), na medida em que esse conhecimento é imprescindível para que saibamos o que é bom e o que é mau (Idem, 133c), o que é justo ou não (*Apologia*28b-c). Em outras palavras, o aperfeiçoamento da alma leva a que o indivíduo adquira a virtude.

O que é, para Sócrates, a virtude?

6.1.2.1. *Virtude é conhecimento (ciência, sabedoria)*

Xenofonte afirma:

> Não fazia qualquer distinção entre *ciência e sabedoria*, e desde que alguém conhecesse o belo e o bom e os praticasse e soubesse o que era mau e o evitasse, esse tinha-o por *douto* e por *sábio*. E quando lhe perguntavam, com insistência, se achava que aqueles que, sabendo o que deviam fazer, faziam o contrário, eram *sábios* e controlados, ele respondia: "De modo nenhum, esses são ignorantes e descontrolados. Acho que todos os homens, escolhendo entre o leque de possibilidades de que dispõem, fazem o que acham que lhes é mais vantajoso. Por isso creio que aqueles que não agem corretamente não são nem *sapientes* nem *sábios*". Dizia também que a justiça e todas as outras virtudes são *sabedoria*, pois as ações justas e tudo quanto se faz de modo virtuoso é bom e belo, e nem aqueles que conhecem estas qualidades poderiam cometer ações contrárias, nem os que não as conhecem poderiam realizá-las, porque, mesmo que tentassem, errariam. Assim, os homens *sábios* praticam ações belas e boas, e os que *não são sábios* não só não o fazem, como, mesmo que o tentassem, não

> conseguiriam. De modo que, se todas as ações justas e também as belas e as boas se praticam por causa da virtude, é óbvio que quer a justiça quer qualquer outra dessas qualidades [virtudes] é *sabedoria*. (*Memoráveis* III, 9, 4-6).

Logo, a virtude é identificada com conhecimento (ciência, sabedoria), o que nos traz o denominado intelectualismo socrático, que entende cada uma das virtudes como formas de conhecimento que levam o indivíduo a entender de que modo devem agir nas diferentes circunstâncias, não qualquer conhecimento, mas um conhecimento enraizado na alma, ou seja, que faz da alma o que ela é. Só podemos saber que tipo de ações são virtuosas, isto é, justas ou moderadas, por exemplo, se podemos conhecer, definir racionalmente o que cada uma das virtudes é, conhecê-las.

Daí a importância que adquire a compreensão socrática acerca das *definições*, seu objetivo primordial nos primeiros diálogos platônicos, os que tratam da figura histórica de Sócrates, como bem percebeu Aristóteles (*Metafísica* 987b1-4), ao relatar que Sócrates tinha preocupações não com o universo físico, mas sim com questões éticas, e tratava estas questões, como no caso da definição das virtudes, a partir de uma preocupação com o universal, e não com o particular, com a definição do universal e com os raciocínios indutivos (Idem 1078b28-29). Ao contrário, ele buscava o que era comum às diversas definições sobre *x*, tentando determinar a essência de *x* – por indução –, o que define *x* em si mesmo, pois é o único modo de realçar a verdadeira natureza de *x*, de conhecê-la, deixando de lado as propriedades acidentais que não o definem verdadeiramente.

Bem, se as virtudes são formas de conhecimento, podemos inferir que elas são condições suficientes para que atinjamos a felicidade (*eudaimonia*)? A resposta de Sócrates é positiva, pois a sabedoria leva necessariamente à felicidade.

No *Eutidemo* (279a-282b), em uma discussão com Clínias, em que ambos reconhecem que os homens aspiram a vida feliz, Sócrates lista as coisas que em geral são consideradas bens (riqueza, saúde, beleza, nascimento nobre, poder e honra). Seu passo seguinte é inquirir Clínias se ser sábio, justo ou corajoso contam entre os bens, e recebe a aquiescência de seu interlocutor. Obviamente, o saber se encontra

entre os bens, e o identifica com o sucesso, com o fato de ser bem sucedido, lembrando que os flautistas, os escritores e os médicos bem sucedidos são os que conhecem sua arte respectiva. Desse modo, onde existe o sucesso existe, de modo necessário, o conhecimento ou saber, devido ao fato de que cada um deles seria feliz por poderem realizar bem aquilo que lhes é próprio. Não basta apenas possuir, pois é necessário se servir de suas capacidades específicas para ser feliz: não adianta possuir riquezas se não as utilizo. Devemos, então, fazer um uso correto dos bens que dispomos, dentre os quais as virtudes. Por conseguinte, é imprescindível a posse de uma ciência (de um saber, de um conhecimento) "que guie a ação e a torne correta" (281a): "Não é então somente o sucesso, mas igualmente, parece, o fato de agir com felicidade que a ciência proporciona em todo tipo de aquisição e atividade" (281b).

Assim, no que concerne aos bens, devemos fugir da ignorância, que impede o uso adequado dos mesmos, e buscar utilizá-los pelo saber, pela razão, já que "o saber é um bem, e a ignorância é um mal" (281e), isto faz com que sejamos felizes, que usemos corretamente os bens, pelo fato de possuir a ciência – ou conhecimento, ou sabedoria –, que nos proporciona isso (282a).

Uma indagação suplementar importante que é feita sobre a virtude é se ela pode ser ensinada. Dois diálogos tratam mais detidamente a questão, o *Protágoras* e o *Górgias*. O primeiro trata a partir de uma discussão acerca da unidade das virtudes, o que trataremos mais adiante. Deter-nos-emos, então, no *Mênon*, para descobrir qual a resposta que Sócrates dá a este problema.

Sócrates argumenta, salientando a dificuldade de discutir a questão de se a virtude pode ser ensinada sem desvelar, antes, o que é a virtude (86d), o que o faz discutir hipoteticamente (*ex hypothêseos*) o caso.

Desse modo, ele elimina que a virtude ocorra por natureza, ou que possa ser adquirida por exercício. Resta saber, eliminadas as duas possibilidades, se ela pode ser ensinada, como defende, por exemplo, o sofista Protágoras no diálogo que leva seu nome.

De acordo com Sócrates, em temas como este não existe consenso, não permitindo que existam mestres capazes de ensinar a virtude (96b). Por conseguinte, se nem os sofistas nem os homens bons são mestres nesse assunto, não haverá nem mestres nem discípulos, e isto também não é passível de ensino (96b-c). Assim, os mestres da virtude não podem ser encontrados em parte alguma, bem como os seus discípulos, o que torna a possibilidade de ensino da virtude irrealizável (96c, 98e).

Bem, a virtude, para Sócrates, não pode ser ensinada. Como poderíamos adquiri-la? A sugestão, aparentemente bizarra, é de que nos teríamos acesso à mesma por uma espécie de “sorte divina” (100a, 100b). Mas isso, segundo ele, é algo que somente será precisado quando se tivermos uma concepção clara da natureza da virtude, ou seja, do que é verdadeiramente a virtude (100b).

Logo, (a) a virtude é conhecimento, (b) proporciona a felicidade, e (c) não pode ser ensinada. Agora, de que modo as virtudes investigadas por Sócrates (sabedoria, justiça, temperança, coragem, piedade) se relacionam entre elas?

6.1.2.2. *A unidade das virtudes*

Para Protágoras, a virtude é uma, e a justiça, a temperança e a piedade, assim como a sabedoria e a coragem, são partes dela; não necessariamente o indivíduo que possua uma tenha de possuir todas as outras ao mesmo tempo, já que um homem corajoso pode ser injusto, o justo pode não ser sábio etc., especificando que cada uma das virtudes é diferente das demais, pois cada uma tem uma potencialidade própria, como “o olho não é como os ouvidos, nem sua potencialidade é a mesma”, não havendo semelhança de qualquer parte da virtude com outra parte (*Protágoras* 330a-b).

Obviamente, Sócrates discorda dessa tese:

> Então, Protágoras, qual das afirmações vamos deixar? A que dizia que uma coisa é contrária somente a outra, ou aquela na que se dizia que a sabedoria é diferente da prudência, que ambas são parte da virtude, e que elas mesmas e suas

> potencialidades são uma diferente da outra, e dissimiles, como as partes do rosto? Qual das duas deixaremos? Pois os discursos não possuem consonância alguma; não estão de acordo, nem se harmonizam ente si. Em rigor, como poderia estar de acordo, se por força uma coisa é contrária somente a outra e não a várias, mas a sabedoria, e também a prudência, parecem contrárias à impudência, que é uma; é assim Protágoras – lhe perguntei –, ou de que outra maneira? (333a-b)

Ora, parece que a prudência e a sabedoria são uma só coisa, como pareceu o caso da justiça e da piedade, e se as virtudes são uma só coisa (333b), então elas não podem ser diferenciadas, o que tem como consequência a tese segundo a qual quem possui uma virtude possui todas as demais, deixando transparecer que o que liga todas as virtudes é o conhecimento, por serem, cada uma delas, formas de conhecimento, o conhecimento do que é bom ou mau para o homem. Portanto, a justiça, a prudência e a coragem, e toda a virtude, são conhecimento (361b). Desse modo, Sócrates afirma que há uma unidade das virtudes: possuindo uma delas, possuímos todas.

6.1.2.3 *Ninguém erra voluntariamente*

Se a virtude é conhecimento, o vício, seu oposto, é ignorância. Nesse sentido, quem possui conhecimento age necessariamente bem, estando imune à pressão da paixão ou do desejo, ou seja, seu conhecimento do bem não será sobrepujado por inclinações sensuais: ela sempre agirá com retitude, com correção, enfim, não será um *acrático*, aquele que se deixa levar pelas paixões em função da fraqueza de sua vontade. Mas este indivíduo, o acrático, não pode ser responsabilizado, pois tal comportamento é levado a cabo pela ignorância do bem, pois se o conhecesse bem, agiria bem:

> Da mesma maneira, o homem bom jamais poderá tornar-se mau em função do momento, do cansaço, da enfermidade ou de alguma outra desgraça. Posto que a má ação é somente isto, a saber, estar privado de conhecimento. (*Protágoras* 345b)
>
> Nenhum dos homens sábios crê que algum homem se equivoca voluntariamente, nem realiza algo desonrado ou mau

> voluntariamente; ao contrário, sabem que todos os que fazem coisas desonrosas e más o fazem involuntariamente. (345e)

Ninguém faz o mal, ou erra, voluntariamente, ninguém aceita o mal de bom grado, pois a natureza do homem não é tal que permita que este busque o que é mal (358c-d, e): ele só o faz por ignorância do bem.

6.1.2.4. *O método socrático: a dialética*

Para finalizar a apresentação da filosofia de Sócrates, mostraremos brevemente como funciona o método dialético empregado por ele no sentido de buscar alcançar definições claras a respeito das coisas, sobretudo no que concerne às virtudes.

O método consiste em um exercício dialógico com o interlocutor, que tem como característica básica um intercâmbio de perguntas e respostas a partir de uma proposição inicial posta pelo seu interlocutor, que deverá sustentar sua posição diante dos questionamentos contínuos de Sócrates, o que normalmente não ocorre.

O método apresenta três momentos: (i) a ironia, (ii) a refutação (*elenchus*), e (iii) a maiêutica.

O primeiro momento, (i) a ironia, resulta de uma dissimulação da parte de Sócrates, que "reconheceria" seu não saber, "o sei que nada sei" (*Apologia* 21d, *República* 354c), onde ele se traveste de alguém que ignora o que está sendo sustentado pelo interlocutor, e se utiliza de desdém e zombaria que desagrada o oponente, como, por exemplo, Trasímaco no livro primeiro da *República*, 337a, quando arremete contra a habitual ironia de Sócrates, que a utilizaria, segundo ele, para fugir ao debate direto. Essa é a visão tradicional da ironia, embora possamos entendê-la positivamente, como um instrumento que permitiria retirar o que há de melhor do seu interlocutor.

Quanto a (ii), a refutação (*elenchus*), este também tem uma conotação negativa, ou seja, é o momento em que há uma desconstrução das teses do interlocutor, indicando os paradoxos, as

contradições, desarmando completamente seu oponente, que acaba por reconhecer as limitações de seus argumentos, sua falta de consistência e rigor, bem como sua própria limitação e recém-descoberta ignorância (*Sofista* 230b-e).

Por fim, (iii), temos a *maiêutica*, quando Sócrates se apresenta como um parteiro da verdade que se encontra na alma (ver *Teeteto* 148e – 151d).

* * *

Esses são, em linhas gerais, os aspectos principais do pensamento socrático. Agora, passaremos para o período mais rico da filosofia antiga, o período que congrega Platão e Aristóteles.

7. PLATÃO E ARISTÓTELES

7.1. O Período Das Grandes Sínteses

É o período mais rico da filosofia grega, onde há a preocupação essencial com os fundamentos do conhecimento e da moralidade, bem como com vários outros problemas filosóficos: é o período de Platão e Aristóteles.

7.1.1. Platão (427 – 347 a.C.)

Platão é um dos nomes fundamentais da História da Filosofia, tendo desenvolvido seu pensamento na sua Academia, onde teve como discípulo, dentre muitos outros, Aristóteles.

Diferentemente dos seus predecessores, tivemos acesso a todas as suas obras escritas, seus *Diálogos*, ricos não somente do ponto de vista da perspicácia e apuro filosófico, mas também pelo fato de serem peças literárias notáveis, a despeito da discussão se suas doutrinas principais aparecem indelevelmente na obra escrita, ou, ao contrário, na sua doutrina não escrita, como veremos imediatamente.

7.1.1.1. *As doutrinas não escritas*

Há algumas décadas, uma nova perspectiva acerca da compreensão da obra de Platão começou a ser proposta a partir de investigações levadas a termo pela conhecida Escola de Tübingen, sobretudo por Hans Krämer e Konrad Gaiser, aos quais se juntou especialmente Giovanni Reale da Universidade Católica de Milão, que começaram a chamar a atenção para as hoje denominadas doutrinas não escritas de Platão, contrariando o paradigma instaurado por Schleiermacher, que havia estabelecido sua notável tradução das obras platônicas dando especial relevo ao texto escrito.

Esses autores chamaram a atenção para alguns sinais provenientes de alguns diálogos platônicos, sobretudo o *Fedro* e a *Carta* VII, que apontariam as limitações das doutrinas escritas, salientando que a oralidade oferece mais benefícios diante da imperfeição da obra escrita, devido ao fato desta última constituir apenas "imagens" dos discursos orais.

Abaixo, apresentamos os principais elementos apontados por aqueles que sustentam a importância das doutrinas não escritas para um verdadeiro entendimento da totalidade da doutrina platônica (Perine, 2007, p. 14-15):

> *Fedro* 274 b – 278 e
>
> 1) A escritura não aumenta a sabedoria dos homens, mas a aparência de saber, e não reforça a memória, apenas oferece meios para "trazer à memória" coisas que já se sabe [274b - 275d].
>
> 2) O escrito inanimado é incapaz de falar de modo ativo, de se ajudar e de se defender sozinho das críticas, mas exige sempre o socorro do seu autor [275d-e].
>
> 3) Os discursos vivos, mantidos na dimensão da oralidade, são impressos na alma de quem aprende, enquanto os discursos escritos são apenas uma imagem dos discursos feitos na dimensão da oralidade [276a].
>
> 4) A escritura contém grande parte de "jogo", enquanto a oralidade implica uma notável "seriedade", de modo que ela exige muito mais empenho do que a escritura e chega a resultados muito mais válidos do que os alcançados por ela [276b - 277a].
>
> 5) O escrito, para ser bem sucedido, exige não só o conhecimento da verdade dialeticamente fundada, mas também o conhecimento da alma do destinatário, mas porque no escrito há muito de jogo, ele não pode ensinar e fazer com que se aprenda de maneira clara e completa, atributos que só se encontram no nível da oralidade dialética [277a - 278b]
>
> 6) Quem confia tudo à escrita pode ser chamado de poeta, logógrafo ou redator de leis, enquanto filósofo é aquele que

não confia as coisas de maior valor à escritura, mas à oralidade [278b-e].

Carta VII (340b – 345c)

1) Primeiro Platão explica em que consiste a "prova" à qual submetia os pretendentes à filosofia, para verificar se eram capazes de praticá-la.

2) Em seguida, apresenta os péssimos resultados da "prova" aplicada a Dionísio, que, depois de ouvir uma única lição oral de Platão, julgou que podia escrever até sobre as "coisas maiores", justamente aquelas sobre as quais Platão negava a conveniência e a utilidade do escrito.

3) Platão dá, em seguida, alguns argumentos gnosiológicos de fundo para explicar as razões da inconveniência e inutilidade do escrito, e conclui que um escritor "sério" não confia ao escrito as coisas que para ele são "as mais sérias", mas a conserva na própria alma.

4) Portanto, qualquer um que tenha escrito sobre as coisas que para Platão são as "coisas supremas", não o fez por boas razões, mas por objetivos maus.

A presente introdução à História da Filosofia Antiga não pode entrar em uma discussão mais vertical do alcance, e mesmo da força, dos argumentos de quem sustenta as doutrinas não escritas, tendo por interesse apenas que o leitor tenha consciência dessa tese, e que possa, a partir disso, buscar elementos positivos ou negativos para sustentá-la ou negá-la, embora deva se ressaltar a seriedade da pesquisa a respeito.

Assim, nos deteremos no interior da perspectiva de Schleiermacher, isto é, dando o protagonismo às doutrinas de Platão, aos seus diálogos.

7.1.1.2 *As doutrinas escritas*

Os diálogos platônicos, suas doutrinas, conheceram um desenvolvimento que pode ser dividido em três períodos: (a) os diálogos socráticos, ou da juventude; (b) os diálogos da maturidade; e os (c) diálogos tardios.

(a) os diálogos denominados socráticos têm como personagem o Sócrates histórico, e são eles:

- Apologia de Sócrates

- Críton

- Cármides

-Eutífron

- Hípias maior e menor

- Protágoras

- Íon

- Górgias

Esses diálogos servem como fundamento para a reconstrução do pensamento de Sócrates, mestre de Platão, visando, sobremaneira, a busca por definições e o desvelamento de conceitos propriamente éticos, embora sem alcançar, no final, uma solução para as investigações ali desenvolvidas.

(b) Os diálogos da maturidade:

Nesses diálogos temos o surgimento da teoria das ideias, modificando o eixo de pesquisa para um âmbito metafísico. São eles:

- Mênon

- Eutidemo

- Menexeno

- Crátilo

- Fédon

- República II – X

- Banquete

- Fedro

Os quatro últimos são os diálogos centrais desse período, o qual é composto pela elaboração das alegorias e mitos, e onde se percebe a qualidade literária de Platão.

(c) Os diálogos tardios:

- Parmênides

- Teeteto

- Sofista

- Político

- Timeu

- Crítias

- Filebo

- Leis

- Cartas

Uma das características básicas desse grupo de diálogos é a análise crítica da teoria das ideias, dos problemas que ela suscita, bem como uma preocupação mais marcadamente epistemológica, ou seja, com questões relativas à natureza do conhecimento.

Após mostrarmos o desenvolvimento dos diálogos, apresentaremos algumas das concepções fundamentais da filosofia platônica.

7.1.1.3. *A teoria das ideias*

No *Fédon*, Platão apresenta os aspectos centrais de sua teoria das ideias, com a famosa distinção entre dois mundos, o mundo sensível e o mundo inteligível, que está associada à imortalidade da alma.

A Filosofia para Platão consiste na preparação para a morte (64a), deixando de lado todos os prazeres relacionados ao corpo, fonte de impedimento do florescimento e realização do que é crucial para o filósofo, pois o corpo deve ser considerado o cárcere da alma (82e). A verdadeira preocupação deve ser se afastar o mais possível do corpo, afastar o mais possível a alma do corpo (65a), purificá-la (67b), pois este é o empecilho para que a alma atinja a verdade, é um fator de engano (65b), que deve ser desdenhado, na medida em que a alma do filósofo, atingindo o seu ápice, foge do corpo (65c-d).

O ápice representa o reconhecimento da existência de outra realidade, diferente, por natureza, da realidade que observamos no mundo sensível, apenas imagem e cópia do mundo inteligível, onde está a verdadeira natureza, a verdadeira realidade, ou seja, as ideias, as verdadeiras essências, como, por exemplo, as ideias do justo em si, do belo em si, do bom em si, realidades que somente podem ser percebidas pelo pensamento (65e):

> Durante todo o tempo que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! [...] a verdade [...]. O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda a sorte, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio não recebemos nenhum pensamento sensato [...] nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas (66c).

Somos escravos do nosso corpo (66d): é por tal razão que devemos nos separar radicalmente dele, "de sua demência" (67a), e, através, da alma, buscar a verdadeira realidade, realidade representada pelas as ideias, pelos entes *em si*.

O mundo sensível, criado pelo Demiurgo (o artífice divino do mundo sensível no sentido em que cria esse mundo tendo como modelo o mundo inteligível), é uma cópia imperfeita do mundo inteligível, do mundo das ideias perfeitas. O que é bom, justo ou belo, o é pelo fato de *participar* das ideias de bom, justo ou belo. A noção de participação (*metexis*) é central, pois as coisas do mundo sensível só adquirem realidade, ainda que precária, pelo fato de serem uma cópia, por participarem, das ideias que residem no mundo inteligível.

Mas como conhecemos esse mundo das ideias? Ora, a condição de possibilidade de conhecermos as ideias é a imortalidade da alma. No *Fédon* (72e), Cebes afirma que "aprender, não é outra coisa que recordar", e que isto só ocorre pelo fato de que aprendemos anteriormente o que recordamos hoje, o que é possível pela suposição de que a alma é imortal. *Conhecer é recordar*: é o cerne da teoria da *anamnese*, ou teoria da reminiscência. Tudo que conhecemos provém de um tempo em que a alma estava separada do corpo (Cf. 91e – 92d).

Uma abordagem similar podemos encontrar no diálogo *Mênon*:

> Então, já que a alma é imortal, e por haver nascido muitas vezes, viu todas as coisas, tanto as daqui quanto as do Hades, não há nada que não tenha aprendido. De modo que não é nada assombroso que seja capaz de recordar, seja sobre a virtude ou sobre o resto, o que já anteriormente sabia. Pois como toda a natureza é afim, e como a alma aprendeu todas as coisas, nada impede que alguém, ao recordar uma só coisa – o que os homens chamam efetivamente aprendizagem -, descubra por si mesmo todo o resto, se é valente e tenaz investigação; portanto, investigar e aprender são, em resumo, uma reminiscência (81c-d).

Temos de ser valentes e tenazes, pois o caminho não é fácil, ao contrário, é duro como o que encontramos no percurso para conhecer as ideias no Mito da Caverna, que veremos adiante.

Antes de apresentarmos textualmente o Mito da Caverna, seria importante ressaltar duas alegorias, ou mitos, que também encontramos na *República*, a do Sol e a da Linha, que estão em consonância com o Mito da Caverna, pois descrevem o processo do conhecimento desde o mundo sensível até o mundo inteligível, até as ideias, e, sobretudo, a Ideia de Bem, que possui um estatuto supremo.

7.1.1.4. *Alegoria do sol* (507a – 509c)

O intuito precípuo dessa alegoria é apresentar o conhecimento mais nobre, a Ideia do Bem, que é no mundo inteligível o que sol é no mundo visível.

O sol torna os objetos iluminados por ele fáceis de distinguir, nítidos, do mesmo modo que a alma, pois "quando ela fixa os olhares sobre aquilo que a verdade e o ser iluminam, ela o compreende, o conhece, e denota que é dotada de inteligência" (508d). Ora, quem espraia a luz da verdade sobre o que é objeto de conhecimento, possibilitando o conhecimento é a Ideia do Bem (508e), "pois ela é o princípio da ciência da verdade". É princípio da ciência e da verdade, mas é mais bela que a ciência e a verdade, já que possui uma beleza que as suplanta (509a): ela assegura a realidade do plano inteligível, e a própria possibilidade de conhecimento.

A argumentação de Platão sobre a superioridade da Ideia do Bem pode ser apresentada no quadro abaixo (ff. a tradução organizada por J. Guinsburg, *A República de Platão*, nota 68):

Mundo Visível	**Mundo Inteligível**
(1) Sol	Ideia do Bem
(2) Luz	Verdade
(3) Objetos da visão (cores)	Objetos do conhecimento (Ideias)
(4) Sujeito que vê	Sujeito que conhece
(5) Órgão da visão (olhos)	Órgão do conhecimento (*intelecção*)
(6) Faculdade da visão	Faculdade da razão (*intelecção*)
(7) Exercício da visão	Exercício da razão (*intelecção*, *gnôsis*, *ciência*)
(8) Habilidade para ver	Habilidade para conhecer

7.1.1.5. *Alegoria da linha e os níveis de conhecimento* (509d – 511e)

A *alegoria do sol* estabelecerá a hierarquia epistemológica, ordenando essa hierarquia proporcionalmente ao grau de participação que tenham no que se refere à verdade (511e), a partir do estabelecimentos de quatro secções ou linhas.

Platão faz uma primeira divisão entre a ciência (*epistêmê*) e opinião (*doxa*). A ciência concerne ao mundo inteligível, e a opinião, ao mundo sensível. No interior da ciência temos:

(a) *noêsis* (intelecção): representa a dialética das ideias até a Ideia do Bem;

(b) *dianoia* (abstração): diz respeito às realidades matemático-geométricas.

No interior da opinião, temos outra distinção:

(c) *pistis* (crença): refere-se às coisas e objetos sensíveis;

(d) *eikasia* (imaginação): concerne às sombras e às imagens das coisas.

Esses são os quatro estágios do conhecimento, a partir de uma estrutura hierárquica, que em primeiro lugar distingue entre o mundo inteligível e o sensível, para, posteriormente, seccionar o mundo inteligível e o sensível, proporcionando uma elevação no que concerne aos níveis de conhecimento desde a imaginação até a intelecção.

O Mito da Caverna está intimamente relacionado com as duas alegorias anteriores no sentido de mostrar a distinção sensível/visível e inteligível. No caso do Mito da Caverna, apresentaremos o texto de Platão, para posteriormente tratar do instrumento – a dialética – que permite ao prisioneiro libertar-se do mundo sensível e atingir o mundo inteligível e a Ideia de Bem (sol).

7.1.1.6. *Mito da caverna* (514a - 517c)

> (514a) Sócrates: Depois disto – prossegui eu – imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta, de acordo com a seguinte experiência. Suponhamos uns homens numa

habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os homens dos "marionetes" colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles.

Glauco: Estou a ver – disse ele.

Sócrates: Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda a espécie de objetos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de lavor; como é natural, dos que os transportam, uns falam, outros seguem calados.

Glauco: Estranho quadro e estranhos prisioneiros são esses de que tu falas.

Sócrates: Semelhantes a nós. Em primeiro lugar, pensas que, nestas condições, eles tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo mais que as sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna?

Glauco: Como não – respondeu ele –, se são forçados a manter a cabeça imóvel toda a vida?

Sócrates: E os objetos transportados? Não se passa o mesmo com eles?

Glauco: Sem dúvida.

Sócrates: Então, se eles fossem capazes de conversar uns com os outros, não te parece que eles julgariam estar a nomear objetos reais, quando designavam o que viam?

Glauco: É forçoso.

Sócrates: E se a prisão tivesse também um eco na parede do fundo? Quando algum dos transeuntes falasse, não te parece

que eles não julgariam outra coisa, senão que era a voz da sombra que passava?

Glauco: Por Zeus, que sim!

Sócrates: De qualquer modo pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos.

Glauco: É absolutamente forçoso.

Sócrates: Considera, pois, o que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e *curados da sua ignorância*, a ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam deste modo. Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, *a voltar o pescoço*, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora. Que julgas tu que ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e *via de verdade*, voltado para objetos mais reais? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objetos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele se veria em dificuldades e suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam?

Glauco: Muito mais.

Sócrates: Portanto, se alguém o forçasse a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia, para buscar refúgio junto dos objetos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam?

Glauco: Seria assim.

Sócrates: E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até a luz do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos?

Glauco: Não poderia, de fato, pelo menos de repente.

Sócrates: Precisava se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente

para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia.

Glauco: Pois não!

Sócrates: Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar.

Glauco: Necessariamente.

Sócrates: Depois já compreenderia, acerca do Sol, que é ele que causa as estações e os anos e que tudo dirige no mundo visível, e que é o responsável por tudo aquilo de que eles viam um arremedo.

Glauco: É evidente que depois chegaria a essas conclusões.

Sócrates: E então? Quando ele se lembrasse da sua primitiva habitação, e do saber que lá possuía, dos seus companheiros de prisão desse tempo, não crês que ele se regozijaria com a mudança e deploraria os outros?

Glauco: Com certeza.

Sócrates: E as honras e elogios, se alguns tinham então entre si, ou prêmios para o que distinguisse com mais agudeza os objetos que passavam e se lembrasse melhor quais os que costumavam passar em primeiro lugar e quais em último, ou os que seguiam juntos, e àquele que dentre eles fosse mais hábil em predizer o que ia acontecer – parece-te que ele teria saudades ou inveja das honrarias e poder que havia entre eles, ou que experimentaria os mesmos sentimentos que em Homero, e seria seu intenso desejo "servir junto de um homem pobre, como servo da gleba", e antes sofrer tudo do que regressar àquelas ilusões e viver daquele modo?

Glauco: Suponho que seria assim que ele sofreria tudo, de preferência a viver daquela maneira.

Sócrates: Imagina ainda o seguinte. Se um homem nessas condições descesse de novo para o seu antigo posto, não teria

> os olhos cheios de trevas, ao regressar subitamente da luz do Sol?
>
> Glauco: Com certeza.
>
> Sócrates: E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista – e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam?
>
> – Matariam, sem dúvida.
>
> Sócrates: Meu caro Glauco, este quadro deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública (517c).

7.1.1.7. *A Dialética*

Em que consiste a dialética tomada geralmente? A dialética é o instrumento a partir do qual, pelo diálogo, conseguimos definir a essência de algo. Esse instrumento deve ser dominado pelo filósofo, que é o dialético, pelo fato deste ter de saber "interrogar e responder" (*Crátilo* 390c *apud* Pellegrin, 2007, p. 45), através de uma razão discursiva, que é o único meio pelo qual podemos "apreender o conhecimento do que são as coisas" (Idem), ou seja, de sua *ousia* (essência).

O método dialético é o método por excelência em Platão, a única ciência verdadeira, pois

> é o único que, rejeitando as hipóteses, se eleva até o próprio princípio, a fim de estabelecer solidamente suas conclusões e que, verdadeiramente, retira pouco a pouco o olho da alma da lama grosseira onde jaz mergulhado e o eleva à região superior (533c-d).

Devido a tal condição, a dialética é o cume de todo o estudo que pode ser realizado pelo homem, pois vai nos permitir ascender até a Ideia do Bem, através da razão, buscando sempre expressar a essência das coisas, ou seja, entendendo que somente é possível atingir a essência das coisas pela inteligência (532a). A dialética é o meio utilizado pelo prisioneiro da caverna para se liberar paulatinamente das sombras indo ao encontro da luz do sol, mediante a elevação da parte mais nobre da alma, até chegar ao momento sublime que representa a contemplação do que há de mais excelso, ou seja, a Ideia do Bem (532c).

Sem dialética, não há investigação filosófica.

7.1.1.8. *Ética e política*

A abordagem da ética platônica diferencia-se da investigação moral de Aristóteles, pois é complexo estabelecer, como em Aristóteles, por exemplo, toda uma construção baseada nas virtudes e na definição de felicidade, especialmente pelas mudanças que ocorreram nas concepções platônicas nos diversos momentos dos seus diálogos, das fases distintas dos mesmos.

Podemos afirmar que existe uma perspectiva ascética, como vimos no Fédon, quando a filosofia implica uma conduta fundamentada na purificação, "na preparação para a morte", mas isso não é suficiente, pois, mesmo com todas as dificuldades, sua ética baseia-se na relação felicidade e virtude, sendo a felicidade a meta mais alta a ser atingida, e as virtudes são condições dela. O problema é que a visão platônica de felicidade é fugidia, modificando-se ao longo dos três períodos em

que os diálogos são divididos. É o que afirma com precisão Dorothea Frede:

> Em primeiro lugar, sua concepção de felicidade difere significativamente das concepções ordinárias. Nas suas primeiras obras, sua abordagem é largamente negativa: o questionamento socrático parece designado a solapar os valores tradicionais, e não desenvolver uma concepção positiva própria. Em segundo lugar, as noções positivas contidas em suas obras posteriores, especialmente as da *República*, trata a felicidade como um estado de perfeição difícil de compreender pelo fato de que é baseada em pressupostos metafísicos [...] Em terceiro lugar, em textos cruciais, os ideais morais de Platão parecem ser austeros e de auto abnegação: a alma permanece indiferente aos prazeres do corpo; a vida comunitária demanda a subordinação dos desejos e metas individuais (Frede, 2013).

Deter-nos-emos brevemente aqui em dois momentos do pensamento ético e político platônico, sendo que o primeiro envolve também o aspecto político:

(a) A justiça no homem e a justiça na cidade (427d – 445e);

(b) Os reis-filósofos.

A abordagem da ética platônica diferencia-se da investigação moral de Aristóteles, pois é complexo estabelecer, como faz Aristóteles, por exemplo, toda uma construção baseada nas virtudes e na definição de felicidade, especialmente pelas mudanças que ocorreram nas concepções platônicas nos diversos momentos dos seus diálogos, das fases distintas dos mesmos.

Podemos afirmar que existe uma perspectiva ascética, como vimos no Fédon, quando a filosofia implica uma conduta fundamentada na purificação, “na preparação para a morte”.

(a) A justiça no homem e a justiça na cidade:

No livro IV da *República*, Platão estabelece uma analogia entre as classes da cidade e as partes da alma, mostrando, ao mesmo tempo, o modo pelo qual a justiça opera no que refere às partes da alma e às classes da cidade.

Na cidade, podemos encontrar três classes:

- A classe dos agricultores, artesãos e comerciantes;
- A classe dos guardiões;
- A classe dos governantes.

Na alma, também temos três partes, que são:

- A parte apetitiva;
- A parte irascível;
- A parte racional.

As partes irascível e racional possuem, cada uma, uma virtude específica, assim como as classes dos guardiões e dos governantes. As virtudes das partes irascível e racional, bem como das classes dos guardiões e governantes, possuem, pela ordem, as virtudes da coragem e da sabedoria. A parte apetitiva e a classe dos agricultores e artesãos não possuem uma virtude que lhes seja própria.

Podemos estabelecer o seguinte quadro explicativo:

Classes da cidade	**Partes da alma**	**Virtudes de cada parte/classe**	**Virtude comum**
Agricultores, artesãos, comerciantes	Apetitiva	—	Temperança
Guardiões	Irascível	Coragem	Temperança
Governantes	Racional	Sabedoria	Temperança

Como pode ser observado, a virtude da temperança, embora não seja específica de cada classe da cidade ou parte da alma, é partilhada por todas.

A justiça tem por objetivo fazer com que cada classe da cidade ou parte da alma exerça adequadamente a sua função:

> E a justiça era, segundo parece, na verdade algo assim, mas não algo relacionado com a atividade exterior, mas sim com a interior, a que se refere verdadeiramente ao indivíduo e ao seu, e que não permite que cada uma de suas partes internas faça atividades alheias, nem que as partes que haja em sua alma interfira com as demais. Com efeito, quando estabelece realmente sua função própria, se governa a si mesmo, se ordena, se faz amigo de si mesmo, e harmoniza as suas partes, que são três [...] então o homem atua com justiça (443c-e).

O mesmo se dá, por analogia, com as classes da cidade: "o homem é justo precisamente do mesmo modo em que a cidade era justa" (441d). Nesse sentido, a justiça pode ser relacionada com a saúde, harmonia e ordem, da alma e da cidade, enquanto sua antípoda, a injustiça, com doença, desarmonia e desordem. A temperança desempenha o papel importante de não permitir que uma classe da cidade ou parte da alma tente desempenhar uma função que não lhe cabe.

(b) Os reis-filósofos

Nos livros V-VII da *República*, Platão apresenta a sua concepção a respeito da figura do rei-filósofo, o único indivíduo capaz de governar corretamente a cidade ideal. O saber, e nada mais, pode administrar a cidade do modo adequado no sentido de fazer que esta seja ordenada e provedora de justiça, ou seja, uma comunidade cujos governantes possuam a "capacidade de deliberar sobre a organização política e de dirigir a educação" (Canto-Sperber, 1998, p.282):

> Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou os que chamamos hoje reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos; enquanto o poder político e a filosofia não se encontrarem no mesmo sujeito; enquanto as numerosas

> naturezas que perseguem atualmente um ou outro destes fins de maneira exclusiva não forem reduzidas à impossibilidade de proceder assim, não haverá termo, meu caro Glauco, para os males da cidade, nem, me parecem para os do gênero humano, e jamais a cidade que há pouco descrevemos será realizada, tanto quanto possa sê-lo, e verá a luz do dia (473c-d).

A inexistência da possibilidade da cidade ser governada pelo filósofo implicará a impossibilidade da efetivação da felicidade, seja ela individual, seja do Estado (473e). O filósofo aparece como o governante indispensável, pelo fato de perseguir a sabedoria na sua plenitude (475b), pois busca inelutavelmente gozar do estudo de toda e qualquer ciência (475c, 485b), e não tem outro objetivo que desfrutar da contemplação da verdade (475e), pois, diferentemente do que Platão chama "homem prático", ele possui a inteligência que lhe permite descobrir a natureza do que é belo em si, ou seja, a ideia do belo, e que pode apreender a sua essência, bem como os objetos que dela participam (476 c-d). Essa capacidade do filósofo em discernir o que é "em si", a verdadeira realidade, as ideias, é o que o diferencia do homem prático, porque o homem prático é capaz tão somente de opinião, enquanto o filósofo possui o verdadeiro conhecimento (476d), o conhecimento do ser, das ideias (477a).

Por conseguinte, o filósofo é o único capaz de observar o que é absolutamente verdadeiro, contemplá-lo, e a partir disto "instituir neste mundo [sensível] as leis do belo, do justo e do bom [...] ou velar para salvaguardá-las" (484d), algo incontornável para ele, pois, mais do que qualquer outro, ele ama a verdade (485c), e se afasta dos prazeres atinentes ao corpo, pois não lhe interessa, pois valoriza o Bem e as ideias, conhece o Bem e as ideias por meio da dialética, que lhe ensina a compreender corretamente uma realidade, e a reconstruí-la conforme a necessidade inerente.

Isso caracteriza o filósofo, que deve governar a cidade, pois tem condições de, "tomando como tela uma cidade e os caracteres humanos, começarão por dar-lhes nitidez" (501a), observando continuamente tanto "a essência da justiça, da beleza, da temperança e das outras virtudes", quanto "a cópia humana que delas efetuam" (501a-b), estabelecendo as instituições convenientes: "eles vão apagar,

penso, e pintar de novo, até que consigam caracteres humanos tão agradáveis à Divindade, quanto possam ser tais caracteres" (501b-c).

Tais são as atribuições dos reis-filósofos, que funcionarão, em última instância, e não poderia deixar de ser, como administradores da moral da cidade, já que a moral é referente ao âmbito público, e não individual, pois as virtudes próprias aos indivíduos são também a da cidade (Canto-Sperber, 1998, p.282).

7.1.2. Aristóteles (384-322 a.C.)

Aristóteles, o mestre daqueles que sabem, segundo Dante, foi um filósofo que explorou diversos campos do conhecimento, da Física à Biologia, da Zoologia à Física, da Lógica à Retórica, da Psicologia à Ética, da Política à Metafísica etc., tendo inspirado um grande número de discípulos, antigamente, que compartilhavam suas lições no Liceu, sua escola, ao longo dos séculos, e atualmente. Como afirmou Barnes (2005, p. 9), foi um colosso intelectual, pois "nenhum homem antes dele, contribuiu tanto para o ensino. Nenhum homem depois dele pôde aspirar a rivalizar com ele em termos de realizações".

Esse filósofo, nascido em Estagira, como vimos, não poupou estudos, investigações, ao longo de sua vida, o que evidentemente impede, no espaço que temos, de tratá-los todos, e exaustivamente. Portanto, faremos uma triagem, e um corte no interior dos pontos apresentados no sentido de permitir que o leitor tenha acesso as suas doutrinas mais fundamentais, se isto for realmente possível.

7.1.2.1. *A Física e a teoria das quatro causas*

A *Física* de Aristóteles tem como intenção central apresentar os princípios que vão fundamentar sua concepção de natureza, assunto pelo qual ele tem largo interesse, o que aparece de modo evidente na obra, em função das variadas investigações sobre o movimento, a causação, os fenômenos naturais, bem como os seres naturais.

No livro II, capítulo 3, da *Física* (Cf. também *Metafísica* V 3 e I 3), Aristóteles apresenta pormenorizadamente a sua doutrina das

quatro causas, pois a investigação em questão visa conhecer o porquê de algo, e, por isso, devemos levar a termos isto também no que concerne à geração e à corrupção (194b16-23).

Assim, podemos identificar de modo geral, quais são as causas envolvidas no mundo. Aristóteles apresenta as quatro causas do seguinte modo: (i) a primeira representa "o item imanente de que algo provém"; (ii) a segunda mostra "aquilo que o ser é"; a terceira, "aquilo de onde provém o começo primeiro de mudança ou do repouso; e a (iv) apresenta o fim, "aquilo em vista do quê" (194b23-195a2). Tal desdobramento pode ser simplificado:

(i) representa a causa material;

(ii) representa a causa formal;

(iii) representa a causa eficiente;

(iv) representa a causa final.

Podemos exemplificar isso a partir do exemplo da estátua de bronze de um cavalo: (i) a *causa material* é aquilo do qual a estátua é feita, ou seja, o bronze; (ii) a *causa formal* é o que permite estabelecer uma definição, "e dizer *o que é*" (Angioni, 2009, p.259), a estátua; (iii) a *causa eficiente* é "quem faz", o escultor; e a *causa final* é o resultado, "o *fim* ou *acabamento*" (*telos*) e aquilo em vista de que (*to hou heneka*) se faz algo" (Idem, p. 261), isto é, a estátua pronta.

Em geral, este é o modo que Aristóteles concebe as quatro causas, que serão retomadas na sua obra *Metafísica* (o que vem depois da *Física*), pois enquanto a *Física* trata dos processos que ocorrem no mundo natural, especialmente no que concerne ao à natureza e ao movimento, a *Metafísica* tratará de uma temática que envolve argumentações que contêm outros interesses que aqueles desenvolvidos na sua filosofia natural.

Vejamos seus pontos principais.

7.1.2.2. *A Metafísica*

Metafísica não é um título cunhado por Aristóteles. Possivelmente o termo tenha sido criado por Andrônico de Rodes, editor das obras de Aristóteles, por tratar de temas que, para ele, viriam depois daqueles tratados na sua filosofia natural, na sua *Física*, e por reunir tratados que possuem contextos, datas, origens e argumentações diversas (*Metafísica*, 2008, p.12), o que se reflete nas diferentes abordagens que encontramos ao longo do tratado, onde a *Metafísica* pode ser como uma *aitiologia* (o estudos das causas), uma *ontologia* (o estudo do ser enquanto ser), uma *ousiologia* (o estudo da substância), ou, ainda, uma *teologia* (o estudo e Deus ou do primeiro motor imóvel). Essas quatro abordagens estão certamente presentes, mas não explicitaremos todas as suas implicações ou discutiremos de que modo podemos apresentá-las como uma unidade entre as abordagens acima mencionadas.

Contentaremo-nos em apresentar as suas principais noções, afim de mostrar genericamente como funcionam.

Um dos conceitos centrais da metafísica aristotélica é o de substância (*ousia*). Esse conceito é tratado em duas obras. Em primeiro lugar ele aparece no capítulo 5 das *Categorias*, onde aparece dividido em dois tipos: (i) o primeiro sentido da substância é concebido da seguinte maneira:

> A substância é o que se diz propriamente, primeiramente, e antes de tudo: é o que, ao mesmo tempo, não se diz de um certo sujeito, e não está em um certo sujeito; por exemplo, tal homem ou tal cavalo (2a11-14).

Mas ela também tem um segundo sentido, (ii) as espécies, e os gêneros concernentes a essas espécies. Por exemplo, a espécie homem, e o gênero animal. Logo, Aristóteles apresenta a substância primeira, o *indivíduo*, tal homem ou tal cavalo, e uma substância segunda, que se refere ao *universal* (gênero e espécie).

A segunda abordagem, mais desenvolvida e sofisticada, aparece na *Metafísica*. Segundo alguns comentadores, como Michael Frede, há uma discrepância clara entre as duas abordagens, pois a primeira, a das *Categorias*, seria "não aristotélica" (Pellegrin, Crubellier, 2007,

p.37), pois a existência da substância como universal estaria descartada na análise operada por Aristóteles no livre VII da *Metafísica*. Essa posição de Frede é criticada por Pellegrin e Crubellier, já que estes afirmam que nem a matéria, nem o universal, são totalmente recusados em sua pretensão de substancialidade (Idem, p.67-68). De qualquer modo, esta discussão excede as intenções deste texto, que pretende tão somente mostrar que há uma rivalidade do ponto de vista da exegese sobre a distinção ou não das noções de substância nas duas obras de Aristóteles.

Na *Metafísica* propriamente dita, antes da discussão pormenorizada do livro VII, temos o que pode ser designado como substância. É o que acontece em V 8:

(a) os corpos simples, ou seja, água, fogo e todos os corpos deste tipo, e os corpos compostos, por exemplo, animais e seres divinos, bem como suas partes: todos os que não são predicados de um substrato (sujeito), embora todo o resto é predicado dele;

(b) o que não sendo predicado de um substrato, é a causa do seu ser, assim como a alma para o animal;

(c) um *isto*;

(d) o ser cujo enunciado é uma definição, sua essência, a substância de cada coisa (*Metafísica*, livro V, capítulo 8). Enfim, fundamentalmente a substância possui dois sentidos: (o substrato último [*hupokeimenon*]), o qual não é predicado de nada mais; (ii) e o que é um *isto* algo determinado, (*tode ti*) e separável (*khôriston*) (1017b23-25).

No livro VII, serão determinados quais são os candidatos à substância, a matéria (*hulê*), a forma (*eidos*, *morphê*) ou o composto de matéria e forma (*sunolon*). Aristóteles restringirá a substancialidade da matéria, mesmo que reconheça que esta também seja substância – pois ela subjaz a todas as mudanças (*Met.* 1041b31) –, devido ao fato de não preencher algumas das coisas requeridas para ser substância, na medida em que é algo apenas em *potência* (*dunamis*), e não em ato, pois só será *ato* na medida em que receber a forma, para ser um *isto*, um indivíduo, algo determinado, o que somente será, quando formar

o composto hilemórfico – a matéria mais a forma, de quem recebe, a matéria, determinação –, nem é *separável*.

Então restariam a forma e o composto, que possuem todas as características atribuídas à substância. Ambos são substância, embora a forma o seja em mais alto grau, porque além de possuir prioridade ontológica, pela simples razão de que procuramos a causa, a essência que faz de dado indivíduo o que ele é: "Portanto o que procuramos é a causa, isto é, a forma, a razão pela qual a matéria é algo definido; e isto é a substância da coisa" (1041b7-9): a forma é a "causa primeira de seu ser [das coisas]" (1041b28).

Assim vimos algumas noções fundamentais da metafísica aristotélica, tais como: (i) forma, o princípio de organização de algo, que dá à coisa sua definição (Pellegin, 2007, p.100); (ii) matéria, o que é passível de receber uma determinação, ou seja, quando um pedaço de bronze recebe a forma de uma estátua de um cavalo; (iii) potência, o princípio do movimento e da mudança em uma coisa ou outra (Pellegin, 2007, p.167); (iv) ato – ligado indissociavelmente à potência –, é o resultado da determinação da matéria (em potência) pela forma. Deus é o primeiro motor imóvel, o que significa ser ato puro; (v) substância (vimos acima); e (vi) acidente, (*sumbebêkos*), é o que é dito de uma substância sem pertencer essencialmente à mesma, por exemplo, ser alto, ter cabelo castanho, olhos verdes, torcer pelo Brasil de Pelotas, etc.

7.1.2.3. *Conhecimento e ciência*

Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer (*Metafísica* I).

O processo do conhecimento segue os seguintes passos (*Metafísica* 980a21-982b28):

1. os *sentidos*;

2. a *memória*: o que nos diferencia dos animais inferiores. Da memória deriva a experiência;

3. a *experiência*: onde estão agrupadas várias recordações da mesma espécie de objeto, fazendo com que possamos adquirir uma *regra prática*. As recordações repetidas de uma mesma coisa produzem o efeito de uma única experiência, o que a torna quase semelhante à arte e à ciência;

4. a *arte*: a arte provém de um complexo de noções experimentadas, expressando-se em um único juízo universal de casos semelhantes: é o conhecimento das regras práticas fundamentadas em princípios gerais;

5. a *ciência*, conhecimento verdadeiro superior a qualquer outro. É o conhecimento das causas (*conhecer é conhecer as causas*), não estando submetida a nenhum fim prático: é a busca do conhecimento pelo conhecimento, já que vê seu fim nela mesma.

Nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles define o conhecimento científico do seguinte modo:

> Julgamos conhecer cientificamente cada coisa, de modo absoluto, e não, à maneira sofística, por acidente, quando julgamos conhecer a causa pela qual a coisa é, que ela é a sua causa e que não pode essa coisa ser de outra maneira (71b9-12).

A ciência aristotélica é *apodítica* (demonstrativa). Ela funciona como um sistema dedutivo: a *demonstração* é chamada por Aristóteles de *silogismo científico* (*uma sequência ordenada de deduções*): o silogismo científico existe somente quando as premissas são verdadeiras.

Características da ciência em Aristóteles

a. *causalidade* (envolve todas as quatro causas: formal, material, eficiente e final);

b. *necessidade* das conclusões[*].

Sem essas duas condições não há conhecimento científico (Porchat, 2001, p. 36), pois o que está sujeito à mudança não permite demonstração ou definição. A contingência [o oposto da necessidade] não permite ciência, já que pressupõe geração e corrupção: "Não há, portanto, demonstração nem ciência, em sentido absoluto, das coisas perecíveis", bem como não há definição das mesmas (*Seg. Anal.* 75b24-25, 30ss *apud*. Porchat, 2001, p. 39). Isto é distinto do que é necessariamente, pois tudo que é necessariamente é eterno, enquanto o que é contingente está sujeito à mudança.

Existem, do ponto de vista da ciência, *dois tipos de causa* (Porchat, 2001, p.43):

a. a que deve sua necessidade a outras causas;

b. a que é causa da necessidade das outras causas, não possuindo ela mesma uma causa (este é o sentido primeiro de *necessário*).

A ciência aristotélica indica as seguintes etapas:

A) os *axiomas* (princípios comuns), pontos de partida de todas as demonstrações. São eles:

- o *Princípio de Não Contradição* (*Metafísica* 1005b5-34): sua formulação afirma que a mesma coisa não pode pertencer [ser atribuído como predicado a algo] e não pertencer ao mesmo sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto (não podemos dizer do homem que ele é, ao mesmo tempo, bípede e não bípede);

- *o Princípio do Terceiro Excluído* (*Metafísica* 1011b23-1012a28): é necessário afirmar ou negar certo predicado de um sujeito (A é *x* ou não é *x* e não há terceira possibilidade).

B) As *premissas* (princípios próprios, necessários para poder ter dada ciência particular):

---

[*] "Uma vez que é impossível ser de outra maneira aquilo de que há ciência, em sentido absoluto, será necessário o que é conhecido segundo a ciência demonstrativa" (*Seg. Anal.* 73a21-23 *apud* Porchat, 2001, p.36).

- a *premissa maior* (expressa o universal): todos os homens são mortais;

- a *premissa menor* (expressa o particular): Lucas é homem;

- a *conclusão*: Lucas é mortal.

7.1.2.4. *A Filosofia Política*

Francis Wolf mencionou que a filosofia fala grego, e especialmente a política. Não poderíamos imaginar a política sem a língua grega (1991, p.5). Basta observar o vocabulário político para perceber o alcance dessa afirmação: tirania, monarquia, oligarquia, aristocracia, plutocracia, democracia. Para além disso, relembra Wolf, este é o caso da *Política*, que não é outra coisa do que "a investigação sistemática aplicada à *polis*" (Idem), a cidade-estado, a quem Aristóteles dedicou uma análise acurada, descritiva e prescritiva, o que fez dele o primeiro filósofo político, com uma obra, a *Política* (Idem, p.13).

Nesta obra, Aristóteles sublinha o caráter distintivo deste tipo de comunidade, o único tipo de comunidade que permite ao homem desenvolver sua natureza, sua animalidade, o único tipo de comunidade que permite a prática da virtude, e que funda a civilização como o oposto da barbárie. É a política que será considerada na sua *Ética Nicomaquéia* I a ciência arquitetônica por excelência.

Aristóteles principia sua *Política* com a seguinte afirmação:

> Vemos que toda a cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade, isto é, a comunidade política (1252a1-7).

Essa comunidade política que é a *polis*, tem sua gênese a partir de outras comunidades. As comunidades anteriores à comunidade política, e permitem que esta seja criada são: (a) a família, e a (b) a aldeia.

(a) a família, a primeira comunidade natural, visa satisfazer tão somente as necessidades cotidianas (1252b10-15);

(b) a segunda comunidade natural é a aldeia, que surge da reunião de várias famílias visando a satisfação de necessidades que estão para além das necessidades cotidianas (1252b15-18).

É importante ressaltar que essas primeiras comunidades surgem da necessidade natural que impele aos indivíduos viverem conjuntamente, como a união que existe entre o homem e a mulher para garantir a perpetuação da espécie.

Tão natural quanto a necessidade da associação entre o homem e a mulher é a comunidade que surge do desenvolvimento natural das duas primeiras comunidades, a (c) *polis*:

> E a comunidade definitiva, formada de várias aldeias é uma cidade, na medida em que atingiu um nível de autossuficiência por assim dizer completo; sendo constituída para permitir viver, ele permite, uma vez existindo, levar uma vida feliz [ele garante o bem viver] (1252b27-30).

E essa comunidade política existe por natureza, pois é por natureza, da mesma forma que eram as comunidades que permitiram sua gênese, devido ao fato que "ela é seu fim, e a natureza é um fim" (1252b32), e o fim é o melhor, de modo que a autossuficiência é um fim e algo excelente (1253a1).

Sendo a *polis* algo que se dá por natureza, podemos atribuir ao homem também uma natureza política pela necessidade de viver em comunidade: por isso, Aristóteles afirma que o homem é, por natureza, um *politikon zôon*, animal político (1253a2-3), requerendo a *polis* para viver. Um homem que não vive na cidade, na comunidade política – por ser autossuficiente ou não ter necessidade – é uma besta ou um deus (1253a29). O homem, diferentemente dos outros animais, possui a capacidade da fala, da linguagem, podendo estabelecer

distinções entre o justo e o injusto, entre o bem e o mal, partilhar essas noções comuns, o que lhes faz constituir a família e a comunidade, comunidade que tem precedência natural sobre a família e o indivíduo (1253a10-18).

Como supramencionado, o homem é um animal político. Mas o que realmente significa isso? Fred Miller propõe uma interessante solução, buscando o real sentido em que Aristóteles está utilizando o termo natureza (*phusis*) no contexto (Miller, 2011):

> O naturalismo político de Aristóteles apresenta a dificuldade que ele não explica o modo pelo qual ele está usando o termo "natureza" (*phusis*). Na [sua obra] Física, a natureza é entendida como um princípio interno de movimento ou repouso (ver 192b8–15). Se a cidade-estado fosse natural neste sentido, ela pareceria uma planta ou um animal que cresce naturalmente até a maturidade de uma semente. Contudo, isto não pode ser reconciliado com o importante papel que Aristóteles assigna ao legislador, como quem estabelece a cidade-estado. Para a teoria de Aristóteles, um coisa existe ou por natureza ou por arte; não por ambos. Aristóteles pode aparentemente escapar deste dilema somente se ele fala de uma cidade-estado como "natural" noutro sentido do termo. Por exemplo, ele pode querer dizer que é "natural" em um senso estendido, que provém das inclinações naturais dos humanos (para viver em comunidades) em vista de fins humanos naturais, mas que isso permanece inacabado até que o legislador providencie uma constituição.

Assim entendida, a compreensão do homem como sendo, por natureza, um animal político, pressupõe dois aspectos complementares. Em primeiro lugar, o naturalismo do animal político aponta tão somente uma inclinação [natural] para viver em comunidade, o que não é suficiente, pois requer um segundo momento, qual seja, a atuação do legislador (*nomoteta*) elaborando boas leis, que fundem uma boa constituição.

- *Formas de constituição em Aristóteles*

No capítulo 7 do livro III da *Política*, Aristóteles apresenta uma distinção entre as constituições, estabelecendo a existência de três constituições corretas e três constituições desviadas. Vamos a elas:

Constituições corretas	**Constituições desviadas**
Monarquia	Tirania
Aristocracia	Oligarquia
Politeia (governo constitucional)	Democracia

Essa é famosa distinção entre as constituições corretas (*orthas*) e as que não o são, constituindo-se como desvios (1279b32ss). As constituições corretas são em número de três, como mostra o quadro (monarquia, aristocracia e *politeia* [ou governo constitucional]) tendo, todas, por característica essencial visar o bem comum, o que garante a sua correção. Em última instância, elas permitem a consecução da *eudaimonia* e da autossuficiência: "É, por conseguinte, manifesto que todas as constituições que visam o bem comum são corretas segundo o justo absoluto" (1279a17-19). As constituições desviadas, ao contrário, visam, ou o interesse dos tiranos, ou dos oligarcas, ou da maioria [em detrimento da minoria].

- *O homem bom e o bom cidadão*

Na *Política* 1276b30ss, quando distingue o bom cidadão do homem de bem (*spoudaios*), ele afirma que a excelência do bom cidadão varia em função da constituição à qual ele pertence, de modo que não há condição de atribuir ao bom cidadão uma excelência única, da mesma forma seria possível pensar que não há uma constituição excelente em relação às demais.

Ora, a excelência do homem de bem não é a mesma do bom cidadão, pois o homem de bem é o que possui a virtude perfeita, uma excelência única. Logo, é possível ser um bom cidadão sem possuir a virtude que é própria do homem de bem.

Apresentamos, resumidamente, alguns dos pontos centrais da política aristotélica. Passemos, agora, à apresentação dos fundamentos da ética de Aristóteles.

7.1.2.5. *A Ética*

São atribuídas a Aristóteles três éticas, uma delas apócrifa, provavelmente escrita por um discípulo de Aristóteles, mas que preserva os argumentos das outras duas éticas: a *Ética Nicomaquéia*, a *Ética Eudemia* e a *Grande Ética*. As duas primeiras foram escritas por nosso filósofo, sendo que a *Ética Nicomaquéia* (*EN*) representa o pensamento ético definitivo de Aristóteles. É a partir dessa última que apresentaremos o núcleo duro da filosofia moral aristotélica.

Antes de comerçamos, é necessário apresentar brevemente as duas características principais da ética aristotélica: ela é, em primeiro lugar, *eudaimonista*, ou seja, tem como fim último a realização da felicidade; em segundo lugar, ela é uma ética baseada nas virtudes, uma *ética das virtudes*, que são condições necessárias para que se possa atingir a felicidade.

Apresentaremos primeiramente a segunda característica, o fato de ser uma ética das virtudes, para, em seguida, voltarmos ao seu primeiro, e talvez principal aspecto, o seu eudaimonismo.

(a) A divisão aristotélica da virtude

No livro I 13 da *EN*, o último capítulo do primeiro livro, a virtude humana, um momento necessário e fundamental para explicitar posteriormente de maneira mais evidente a definição de felicidade – a excelência da alma, que é o objeto de estudo do político, cuja finalidade básica é tornar o homem bom e honesto. Sendo a virtude humana uma excelência da alma, é necessário, para o político,

um certo conhecimento desta, da mesma maneira que o médico possui conhecimento do corpo (1102a16-25).

Para isso é necessário proceder a uma divisão das partes da alma. A alma, conforme Aristóteles, possui duas partes (1102a28): (i) uma parte racional; e (ii) uma parte irracional. A (ii) parte irracional é ela mesma dupla: uma parte é comum a todos os seres vivos, isto é, a nutrição e o crescimento; e uma outra que participa de um certo modo da razão, no sentido de que ela participa do princípio racional, escutando-o, obedecendo-o, como se escuta e se obedece ao pai e aos amigos. A primeira parte da alma irracional é a alma *vegetativa* (1102a32-33), a qual não possui nada em comum com o princípio racional, com a razão, e a segunda, já mencionada, é a parte *apetitiva*, ou *desejante*, que participa do princípio racional, na medida em que sofre uma influência da alma racional por meio de admoestações, censuras e exortações (1102b31-32).

Mas se a parte irracional, ela mesma dupla, participa, através da parte apetitiva, da razão, não a possuindo por si mesma, a (i) parte racional possui, por definição, o princípio racional. Esse princípio racional apresenta-se sob dois aspectos (1103a1-3): no sentido de (a) possuir a razão e o exercício do pensamento; e (b) obedecer à razão. Esses dois aspectos, acabam por desvelar os dois diferentes tipos de virtude, quer dizer, a virtude moral (a que obedece à razão), e a virtude intelectual (a que possui a razão e o exercício do pensamento).

Da parte que possui a razão originam-se as virtudes intelectuais (a sabedoria, a prudência, a inteligência, a ciência e a arte), que somente pode ser adquirida pelo ensinamento, enquanto que da parte que obedece a razão surgem as virtudes morais (são virtudes morais, dentre outras, a justiça, a temperança, a coragem, a liberalidade, a magnificência, a indulgência), que somente poderão ser adquiridas pelo hábito. Agindo continuadamente de modo virtuoso, adquiriremos uma disposição (*hexis*) de caráter virtuosa (1103a5-18).

Fazendo esta distinção, que tem sua origem na divisão da alma racional, Aristóteles pode começar a tratar na *Ethica Nicomachea* II daquilo que, no fim, definirá a virtude moral.

(ii) A teoria aristotélica da virtude como uma mediedade

Na *EN* livro II, Aristóteles procede como de maneira habitual na elaboração da definição da virtude. Por proceder de maneira habitual, deve-se entender a compreensão que ele tem do que é verdadeiramente uma *definição*. Para definir um conceito é necessário, antes de mais nada, estabelecer a qual *gênero* ele pertence, para em seguida caracterizar a sua *diferença específica*. Mas o que é a virtude? Em 1105b 19ss, os três tipos de fenômenos que são engendrados na alma são indicados:

(i) as paixões;

(ii) as capacidades;

(iii) e as disposições.

Um desses fenômenos irá especificar o que é a virtude. Por (i) *paixão*, entende-se o apetite, a cólera, o temor, a audácia etc., ou seja, todas as inclinações que vêm em conjunto com o prazer e a dor; por (ii) *capacidade*, deve ser entendida a possibilidade que todos os homem possuem de experimentar as paixões; e por (iii) *disposições*, a conduta boa ou má em face das paixões. Imediatamante são descartadas (i) e (ii), pois as virtudes e os vícios não podem ser identificados com as paixões, nem a capacidade de experimentar tais paixões tem seu princípio num processo de escolha deliberada. Assim, se as paixões e as capacidades devem ser descartadas como gênero da virtude, somente resta a afirmar que *a virtude é uma disposição*.

É uma disposição, mas uma disposição de que tipo?

> [...] toda "virtude", para a coisa da qual é "virtude", tem como efeito, ao mesmo tempo, colocar esta coisa em *bom* estado e lhe permitir *bem* executar sua obra própria [...] Se, então, se dá o mesmo em todos os casos, a excelência, a virtude do homem, será igualmente uma disposição pela qual um homem torna-se bom e pela qual também sua obra tornar-se-á boa. (*EN* 1106a15-23)

A disposição em questão, que torna bom o homem e sua obra, deve ser a que leva o homem a agir para evitar o *excesso* e a *falta*, buscar o "*meio*" nas ações, meio [mediedade] em relação a nós, não à coisa, pois "sentir estas emoções no momento oportuno, no caso e a

respeito das pessoas que convêm, pelas razões e da maneira que é necessário, é ao mesmo tempo meio e excelência (1106b 21-23). Desta forma, a virtude é uma espécie de *mediedade*, no sentido em que busca um "*meio*", a saber, agir com mediedade diante das paixões.

Essa identificação da virtude com a mediedade, resulta evidente na definição clássica elaborada por Aristóteles em 1106b36 – 1107a2:

> A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição determinada pela razão, isto é, como determinaria o prudente (tradução de M. Zingano, 2008).

Então, Aristóteles define a virtude como uma disposição (seu gênero) de agir segundo a mediedade (sua diferença específica), relativa a nós (às nossas circunstâncias). Agora, ele introduz na sua concepção definitiva da virtude duas outras noções preciosas na sua ética: a escolha deliberada (*prohairesis*) e a prudência (*phronêsis*), que serão tratadas detalhadamente nos livros III e VI da *EN*.

Vejamos, em primeiro lugar, a escolha deliberada:

> Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação (1113a9-12; tradução de M. Zingano).

O processo de escolha deliberada ocorre em dois momentos: no primeiro deles, temos o *desejo* que coloca o fim que queremos atingir, e um segundo que diz respeito à deliberação sobre os meios, que pressupõe pensamento e reflexão, e somente na medida em que esta deliberação *dependa de nós*, pois não podemos deliberar, por exemplo, sobre o resultado da Copa do Mundo de Futebol.

Esse processo de deliberação, quando envolve uma correção na deliberação, ou seja, uma boa deliberação, é próprio do prudente (o *phronimos*), o critério, a referência moral na ética aristotélica, que "é uma disposição acompanhada da reta razão, capaz de agir na esfera do que é bom ou mal para o ser humano" (1140b4-6). O prudente é o que é capaz de deliberar corretamente, não tendo em vista apenas os

seus próprios interesses, mas sobre o que pode nos conduzir a efetivação e uma vida feliz (1140a25-28).

Mas o prudente pressupõe a virtude moral. Vimos que a prudência é uma virtude intelectual, mas é uma virtude intelectual que mantém laços estritos com a moralidade. Por essa razão, há um vínculo entre a prudência e a virtude moral, pois a primeira não pode existir sem estar acompanhada da segunda: "não há prudência sem virtude moral" (1144a36-b1). Por quê? Pelo fato de que a prudência assegura a correção/bondade dos meios, enquanto a virtude moral garante a correção/bondade dos fins.

Para finalizar a breve apresentação dos pontos principais da ética aristotélica, trataremos da felicidade (*eudaimonia*).

(b) *A felicidade*

No livro I da *EN*, em 1094a18-22, Aristóteles afirma que não podemos escolher de modo indefinido uma coisa em vista de outra coisa, até o infinito, pois nesse caso nosso desejo seria fútil e vão. A necessidade de estabelecer um fim no que se refere ao desejo é reflexo da concepção teleológica de Aristóteles no que tange a sua filosofia como um todo.

Logo, é necessário um fim último que seja desejável por si mesmo e fim de nossas ações, o que não permitiria que desejássemos algo para além dele, pois isto não seria possível. Esse fim seria o bem supremo, em outras palavras, a *eudaimonia* (felicidade), um fim carente de nada, autossuficiente.

Aristóteles define a felicidade da seguinte forma:

> O bem para o homem consiste numa atividade da alma conforme a virtude, e no caso de uma pluralidade de virtudes, com a melhor e mais perfeita dentre elas (1098a16-18).

Muitos autores entendem que a virtude melhor e mais perfeita deve ser a sabedoria (uma virtude intelectual), a vida contemplativa, o que, segundo Aristóteles, é o que há de divino em nós, conforme podemos observar na *EN* livro X, especialmente nos capítulos 6 a 9, o

que garantia à vida contemplativa o estatuto de atividade mais prazerosa, mais contínua, mais nobre, mais autossuficiente (cf. 1177a24, 1178a7-8), restando à vida referente ao outro tipo de virtude (à virtude moral na sua relação com a prudência) uma espécie de felicidade secundária (1178a9ss).

Não é uma solução inverossímil, pois há elementos no texto que podem conduzir à vida contemplativa como a *eudaimonia* perfeita. Mas, antes de terminarmos a exposição da filosofia aristotélica, seria interessante informar que esta posição acerca da defesa da sabedoria como felicidade, tem encontrado pela frente uma série de argumentações contrárias, que buscam mostrar que a felicidade não pode ser reduzida monoliticamente à vida contemplativa, pois podem ser encontradas outras evidências textuais que apontam para uma solução distinta.

Se estas novas argumentações comprovarem a sua força, a felicidade não poderá mais ser reduzida à vida contemplativa, mas terá de ser revista no sentido de ser compreendida não como um só bem, mas como um conjunto de bem.

Mas, é necessário ressaltar, essa é outra discussão, que transcende o objetivo deste texto.

8. A FILOSOFIA HELENÍSTICA

Denomina-se "período helenístico" o período que compreende a morte de Alexandro Magno (323 a.C.) e o desaparecimento do reino Lágida no Egito (30 a.C.), período de vários e importantes eventos, especialmente as conquistas de Alexandre, que se estenderam pela Grécia, Ásia, África, bem como mudanças do ponto de vista político, como, por exemplo, o declínio da própria ideia de *polis*, dentre outros.

No âmbito da filosofia, temos uma filosofia que valoriza a figura do sábio, a encarnação helenística do filósofo do período clássico, assim como um acolhimento dos estrangeiros e das mulheres.

As principais escolas do período são o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo.

8.1. O Período Ético/Epistemológico

É o período referente ao epicurismo, estoicismo e ceticismo, onde afloram uma plêiade de preocupações éticas, como, por exemplo, o ideal de sábio, e questões relativas à possibilidade do conhecimento e o estabelecimento de critérios de verdade.

8.2. O Epicurismo

O epicurismo é a escola que se desenvolveu em torno de Epicuro (341 – 270ac). Vários de seus escritos e máximas chegaram até nós, tais como as Cartas a Heródoto, Pítocles, Meneceu, suas Máximas Capitais, as Sentenças Vaticanas, bem como excertos de sua obra *Sobre a Natureza*, a partir da descoberta dos papiros de Herculanum, no século XVIII. Além dessas fontes, temos um mural, na atual Turquia, que Diógenes de Oenoanda mandou construir, e que contém um resumo dos ensinamentos de Epicuro.

8.2.1. *A teoria do conhecimento epicurista* (a canônica, ou o critério)

Do mesmo modo que a epistemologia estoica, a teoria do conhecimento epicurista tem como objetivo precípuo estabelecer os critérios de verdade que assegurem a validade do conhecimento.

São três os critérios desenvolvidos por Epicuro: (i) as sensações (*aisthêsis*), (ii) as pré-noções (*prolêpsis*) e (iii) os sentimentos (*pathos*).

(i) As sensações ocupam um papel importante na filosofia epicurista. Diferentemente de Demócrito, Epicuro não as considera como bastardas; ao contrário, elas asseguram a própria possibilidade de um conhecimento válido.

Segundo a epistemologia epicurista, "todas as sensações são verdadeiras (LS 16A8, F1), pois mesmo as pré-noções têm origem nos sentidos, já que não há algo que seja mais digno de confiança do que os sentidos, e até mesmo a razão é constituída pelos sentidos, de modo que se os sentidos não são verdadeiros, toda a razão também se torna falsa" (LS 16A5, B6), ou seja, a razão é dependente dos sentidos. Conforme Forschner (2003, p.34), Epicuro tem em mente, quando afirma que todas as sensações são verdadeiras, o fato de que ele entende isso como "afirmações das sensações dêiticas elementares sobre objetos específicos dos sentidos ("isto é vermelho", "isto tem gosto amargo", "ali está frio").

Desse modo, "não hã nada que possa refutar as sensações: Uma mesma sensação não pode refutar uma sensação do mesmo gênero", na medida em que ambas são dotadas de uma validade igual (LS 16B3, 4, 5), da mesma forma que se observarmos uma dada sensação particular, esta não poderá refutar outra sensação particular, por que cada uma, por si mesma, dirige a nossa atenção (B7), porque deve ser dirigida toda atenção ao que é dado aos sentidos (DL X 31), recusando qualquer papel à razão:

> A função própria da sensação é de somente apreender o que lhe é presente, e que a coloca em movimento, por exemplo a cor, e não decidir que o objeto que está aqui é diferente do

> objeto que está lá. É por tal razão que *todas as sensações são verdadeiras* (16 E5, 6).

Logo, todas as sensações possuem sua origem a partir de algo externo, e recebem passivamente sua impressão, que faz com que elas iniciem seu movimento, e são verdadeiras, porque não têm a capacidade de discernir a opinião de uma dada evidência. Assim, elas não podem, de modo algum, serem falsas (16 F2).

Como vimos, então, as sensações, segundo Epicuro, são as condições de possibilidade do conhecimento, são as bases do conhecimento (Forschner, 2003, p.34), devido ao fato de que todas as coisas devem, sem exceções, ser observadas "à luz das sensações" (LS 17 C2).

(ii) As pré-noções funcionam como "uma percepção ou opinião correta, ou um conceito, ou uma noção universal depositada na memória" (LS 17 E1). Isto significa que, em função da possibilidade assegurada pelos sentidos, nós conseguimos identificar no que concerne a determinados gêneros de coisas, o que eles realmente são. O texto citado de Diógenes Laércio exemplifica a partir do gênero homem, isto é, ao escutar o termo homem, o seu significado surge na mente por meio de uma pré-noção. Homem é uma noção comum, que veio à tona a partir das diversas experiências que nos permitem dize que tal indivíduo *x* é um homem. A pré-noção permite que o conhecimento experienciado de diversas coisas vai dar condições de que o conhecimento destas se constitua. Vejamos o que afirma Diógenes Laércio:

> Por exemplo: 'O que temos ali, é um cavalo ou uma vaca?' É necessário, efetivamente, em um momento ou outro, ter aprendido a conhecer a forma de um cavalo e a de uma vaca, através das pré-noções. Nós não teríamos nomeado o que quer que seja se não houvéssemos, previamente, aprendido sua forma por meio de uma pré-noção. (LS 17E4, 5, 6)

Essas pré-noções são, então, evidentes por si mesmas (E7).

(iii) O terceiro critério de verdade são as afecções ou sentimentos. Os sentimentos são dois, o prazer e a dor, que são manifestações próprias de todo o ser humano (DL X 34). O prazer é buscado pelo

homem, a dor é e evitada. O que é bom é associado com o prazer, o que é mau, com a dor. Através dos sentimentos, podemos descobrir o que pode nos causar proveito ou dano.

Como afirmam Long e Sedley em seu comentário, este seria o único critério "ético", o que permite ao indivíduo possuir uma regra de escolha no que tange ao que pode ser buscado ou evitado (1987, p.90).

8.2.2. *A física epicurista*

Nas suas *Máximas Capitais* XII, Epicuro sustenta a necessidade de todos de conhecer, investigar cientificamente, a natureza, pois isso é necessário para que nos livremos dos temores que temos, temores induzidos pelos mitos e crenças. Tais mitos e crenças devem ser superados para que alcancemos a *ataraxia*, a imperturbabilidade da alma, na medida em que estaremos aptos a explicar todos os fenômenos, bem como suas causas: basta guardar "a memória constante das doutrinas gerais e principais" (DL X 82, 83).

Na sua física, Epicuro sustenta que tudo o que existe são os átomos e o vazio, que não são percebidos imediatamente, de forma evidente (Gigandet, 2007, p.52). Além da questão do conhecimento sensível, que estabelece uma primeira distinção em relação ao atomismo de Demócrito, há uma segunda diferença que pode ser determinada entre eles é a ideia de *clinamen*, algo que não aparece especificamente em Epicuro, mas que é percebido no *De rerum natura* de Lucrécio, fiel epicurista.

O *clinamen* indica um leve desvio dos átomos que caem no vazio, o que representa um rompimento com a necessidade encontrada em Demócrito, instaurando a liberdade, não apenas na natureza, pois possui também repercussões éticas.

(i) Como em Demócrito, as realidades subsistentes são os *átomos*, "são as realidades primordiais dos corpos" (LS8 A2), inalteráveis, sólidos, invisíveis, infinitos, isentos de vazio, eternos, imortais, indivisíveis, não podendo ser dissolvidos por golpes externos, nem ser penetrados internamente (LS 8B2, 3): os átomos constituem as coisas

do mundo, pois tudo que existe, ou são os átomos, ou os compostos atômicos. Lucrécio afirma:

> *Nada pode nascer de nada*, e *nada do que é pode retornar ao nada*; deve existir um corpo imortal, nos quais cada coisa possa se dissolver no seu instante supremo, de modo a fornecer uma matéria para a renovação das coisas. Os princípios são, por conseguinte, sólidos e não compostos (LS B3).

Em função de suas características, podemos dizer que nada muda, e que tudo é constante, pois o que é princípio das coisas, no caso os átomos, é permanente, enquanto a mudança é pressuposta pela sua agregação, formando as combinações (*sunkrisis*) ou corpos compostos. Epicuro entende por corpo tanto os compostos de átomos quanto os simples e indivisíveis (átomos)

Os compostos são formados a partir da queda dos átomos no vazio, em função de seu peso (LS 11B2), colidindo e chocando-se com os outros átomos (Cf. LS11A). Os átomos colidem ou chocam-se entre si em função do já mencionado *clinamen*, um pequeno desvio que ocorre durante a sua queda, o que é uma condição absolutamente necessária da composição das coisas e dos mundos. Isto ocorre, o desvio mínimo, em um momento indeterminado, e em lugares indeterminados,

> Pois se não fizessem seguidamente tal desvio, então do alto a baixo, como gotas de chuvas, os corpos cairiam pelo vazio sem fundo, e jamais teria nascido nenhum choque dos princípios, e nenhum golpe os tivesse afetado (Lucrécio, 2002, II 216-250 [a passagem integral]).

O *clinamen* faz com que Epicuro se desmarque de maneira radical do atomismo de Demócrito, pois ele recusa de modo cabal um necessitarismo mecanicista na natureza, ou qualquer determinismo.

(ii) O vazio

O vazio, conforme Lucrécio, sem o qual as coisas não poderiam se mover (LS 6A1), é um lugar intangível “ou aquilo que, por natureza, é intangível”, mas que na realidade possui existência, pois, caso contrário, não haveria local onde os átomos pudessem estar, “e nada

através de que eles pudessem se mover, como parece que se movem" (DL X 40):

> Além dos corpos e do vazio, nada pode ser apreendido pela mente nem concebido por si mesmo ou por analogia, já que os corpos e os vazios são considerados essências inteiras e seus nomes significam, por isso, essência realmente existente e não propriedade ou acidentes de coisas separados (Idem).

O vazio representa o espaço onde os átomos movimentam-se eternamente, com a mesma velocidade, segundo Epicuro – distintamente dos corpos compostos, que não se movem com a mesma velocidade (DL X 62) –, independentemente de seu peso (LS 11E), já que todos os átomos possuem sua forma própria, sua dimensão própria e sua massa própria (DL X 54).

Toda a física epicurista repousa nestes dois aspectos, os átomos e o vazio, que permitem todo o processo que, via *clinamen*, constitui as coisas que existem no mundo.

8.2.3. *A ética epicurista*

A *Carta a Meneceu* contém a essência da ética de Epicuro, e funciona como uma prescrição que orienta o que deve ser feito e evitado para que tenhamos uma vida feliz; prescrições que funcionam como conselhos que devemos ter à mão cotidianamente no sentido de evitar as perturbações que o desconhecimento delas pode provocar. Funciona como uma terapêutica, que visa à cura da alma. Exatamente por isso, há a necessidade de filosofar, sejamos jovens ou velhos, para que consigamos afastar qualquer temor no que concerne ao futuro (*CM* 122).

Dentre as prescrições para a alma, nós temos quatro fundamentais, que compõem o *tetrapharmakos*, ou seja: o quádruplo remédio: (i) não temer os deuses; (ii) não temer a morte; (iii) o prazer é fácil de alcançar; (iv) a dor é fácil de evitar (*CM* 133, *MC*, I – IV).

(i) Os deuses não vivem com preocupações, nem as causam aos outros, na medida em que são felizes e incorruptíveis; em outras palavras, não intervêm na vida humana (*CM* 122, *MC* I); (ii) a morte

deve ser desconsiderada completamente; não pode nos causar perturbações, porque devemos lembrar que as sensações, o primeiro critério de verdade, é o lugar onde residem todo o bem e todo o mal. Ora, a morte é a privação da sensação, e o que é privado de sensação obviamente não sente (*CM* 124, *MC* II). Logo, se nós estamos, a morte não está, e se a morte está, nós não estamos (*CM* 125). (iii) o prazer é fácil de alcançar, pois:

> o limite da grandeza dos prazeres é a eliminação de toda dor. Em todos os lugares onde se encontra o prazer, durante o tempo que permanece, não há lugar para a dor, ou o lamento, ou os dois ao mesmo tempo. (*MC* III)

(iv) A dor é fácil de evitar, "porque os males são breves ou leves em intensidade." (*CM* 133), ou:

> A dor não dura de uma maneira ininterrupta na carne, mesmo a mais extrema somente existe durante o tempo mais curto, e a que sobrepassa minimamente o prazer corporal não dura muitos dias; quanto às doenças de longa duração, elas permitem uma preponderância do prazer sobre o sofrimento carnal (*MC* IV, *SV* 4).

Esses são os quatro remédios que pressupõe uma vida onde as perturbações estão completamente ausentes, pois garantem a *ataraxia* (a imperturbabilidade da alma, e a saúde do corpo, "já que isto é o fim (*telos*) da vida feliz" (*CM* 128). Nossa intenção é sempre não sofrer e não ser perturbado, pois tal condição apazigua a alma (Idem), e garante a saúde do corpo.

É exatamente em função disso que temos a necessidade do prazer (*hedonê*), pois o prazer "é o princípio e o fim da vida feliz (...) [é o prazer] que nós reconhecemos como o bem primeiro e conatural, é nele que encontramos o princípio de toda escolha de toda recusa" (*CM* 128, 129). Por isso, podemos ressaltar a importância do único critério ético, os sentimentos, pois é com base nos seus juízos que buscamos o que nos é bom, e fugimos do que é mau.

Nesse sentido, o prazer nos é conatural, pois encontramos nosso deleite no prazer, e sempre acompanha a natureza (Conche, 2002,

p.221, n.8, p.222, n.1). Bem, vimos que o prazer é o fim que procuramos, mas não qualquer prazer:

> Quando, então, afirmamos que o prazer é o fim, não falamos dos prazeres de pessoas dissolutas, e dos que residem, como creem alguns que ignoram a doutrina (*CM* 131).

Que tipo de prazer, enfim, buscamos? O que proporciona a autossuficiência - característica essencial do sábio (*SV* 44, 79, *CM* 130) - no que concerne às coisas exteriores, ou seja, a ausência de necessidade. Na realidade, esse é o maior bem, o contentar-se com pouco: "os alimentos simples dão um prazer igual ao de um regime suntuoso" (*CM* 130); a ausência de necessidade elimina a dor (*CM* 131). Dessa forma, o "hábito de regimes simples e não dispendiosos, é próprio para aperfeiçoar a saúde, torna o homem ativo nas ocupações necessárias da vida" (*CM* 131).

Devido a tal fato, a rejeição pura e simples de uma vida de festas e beberagens, indica, de modo evidente, que a felicidade não pode consistir nisso. O que permite a efetivação da mesma é a capacidade racional de estabelecer quais são "as causas de toda escolha e de toda recusa" (*CM* 132), bem como o rechaço das opiniões falsas que podem atormentar a nossa alma. O que proporciona tal circunstância é a prudência (*phronêsis*), que traz consigo as outras virtudes, que são conaturais ao prazer: sem virtudes, sem prazer (*CM* 132, *MC* V).

Esses são os aspectos principais da ética de Epicuro, mas antes de finalizarmos, se faz necessário lembrar o que mencionamos das diferenças entre Epicuro e Demócrito. Uma delas dizia respeito à importância do conhecimento sensível, a outra se referia à necessidade e à liberdade. Demócrito cria que os sentidos são bastardos e não levam ao conhecimento, assim como reconhecia a força da necessidade. Epicuro, ao contrário, afirmava "que todas as sensações são verdadeiras", e, com o *clinamen*, inseriu a liberdade lá onde havia a necessidade. Sua recusa da necessidade é clara: ela é um mal que deve ser evitado (*SV* 9, *CM* 134).

Para Epicuro, se seguirmos as prescrições contidas na *Carta a Meneceu*, viveremos uma vida semelhante à divina:

> Sobre estas coisas e as afins medita dia e noite por ti mesmo e com os teus semelhantes, e nunca, nem adormecido nem acordado, não serás seriamente perturbado, mas tu viveras como um deus entre os homens, pois não se assemelha em nada a um mortal, o homem vivendo entre os bens imortais (*CM* 135).

8.3. O Estoicismo

Talvez a mais influente escola do período helenístico, a escola estóica, comporta rês períodos:

a) o *estoicismo antigo*, cujos principais nomes são Zenão (333/332 – 262 a.C.), Crisipo (280 – 208 a.C.) e Cleanto (330 – 230 a.C.);

b) o *estoicismo médio*, onde se destacam Panécio (185 – I a.C.) e Possidônio (140/130 – 51 a.C.);

c) e o *estoicismo romano*, com Sêneca (4ac – 65 d.C.), Epiteto (55 – 135 d.C.) e Marco Aurélio (121 – 180 d.C.).

Nos chegaram, especialmente no que tange ao estoicismo antigo e médio, poucos fragmentos. Para se ter uma idéia, são atribuídas cerca de 700 obras a Crisipo: tudo de que dispomos são os títulos de algumas delas. Felizmente, temos muitos testemunhos diretos e indiretos que permitiram a reconstrução de suas principais teses.

Como o epicurismo, a filosofia do estoicismo divide-se em três momentos: a lógica/teoria do conhecimento, a física e a ética.

8.3.1. *A teoria do conhecimento*

Optamos, neste tópico, por nos determos na teoria do conhecimento estoico por um motivo simples: a discussão sobre os critérios de verdade, ou a refutação da existência dos mesmos está presente nas três escolas da filosofia helenística, representando um ponto central, pois nisso reside a possibilidade, ou não, de alcançarmos um conhecimento válido das coisas.

Vários critérios de verdade foram ressaltados pelos estoicos ao longo do desenvolvimento da escola, mas o principal critério, que gerou um pesado embate com os céticos foi aquele fundado nas impressões cognitivas (*phantasia katalêptikê*).

As impressões cognitivas, segundo Diógenes Laércio, são as que provêm daquilo que é, que apreende aquilo que é (LS 40a1), ou seja, são as impressões recebidas de um objeto exterior, mas que devem ser confirmadas pelo assentimento (LS 40B1), como as concebeu Zenão. Dentre as impressões em geral, podemos distinguir dois tipos: (i) as impressões propriamente cognitivas, que provêm do que é, e são "vedadas e impressas em conformidade com o que é"; (ii) o outro tipo de impressões são as não cognitivas, que se caracterizam por não estar em conformidade com o que é, com o objeto exterior (LS 40C1-3).

Segundo o cético Sexto Empírico, somente (i) as impressões cognitivas possuem a capacidade de apreender verdadeiramente o objeto exterior, aquilo que é, recolhendo todas as suas particularidades (LS 40E3), de defini-lo.

Logo, temos dois momentos no processo: o primeiro diz respeito às impressões recebidas de um objeto externo, e, em um segundo momento, o assentimento (*sunkatathesis*), a esfera cognitiva, em que validamos ou não a impressão recebida. É exatamente por essa razão que não poderíamos denominar a impressão um critério de verdade sem mais, pois ela necessita receber uma qualificação cognitiva, e essa qualificação é garantida pelo assentimento (LS 40K3):

> É porque todo o homem, quando se esforça para apreender algo com exatidão, mostra que ela se põe espontaneamente à pesquisa de uma tal impressão, por exemplo, no caso das coisas visíveis, quando a impressão que ele recebe do objeto é indistinta. Ele estende o seu olhar, se aproxima do objeto visível para evitar a todo preço se enganar; ele esfrega os olhos, em suma, ele faz tudo para ter uma impressão clara e admirável do objeto sobre o qual ele quer alcançar um juízo (LS 40K4).

Isso não poderia ocorrer sem o assentimento (LS 40O1), pois ele é o responsável por estabelecer o juízo de valor sobre as impressões recebidas, apreendê-las de modo absolutamente preciso.

8.3.2. *A física*

(i) O mundo como um todo coeso e racional

Segundo Zenão (LS 43A1), o universo e o céu são a substância de Deus. Logo, ele pressupõe a investigação da natureza concebida como a responsabilidade de fazer do mundo um conjunto integrado, coeso, e essa natureza não é outra coisa que Deus, entendido como algo que ordena todas as coisas a partir de um plano eminentemente racional.

Deus é, diante dessa compreensão,

> inteligente, um fogo artesão que procede metodicamente a produção do mundo, abarcando todos os princípios seminais, segundo os quais todas as coisas se produzem em conformidade com o destino, o sopro ígneo [mistura de ar e fogo] (*pneuma)* que percorre o mundo inteiro, e que recebe diferentes nomes, a partir das variações da matéria através da qual se desenvolve (LS 46A).

Os diferentes nomes são Deus, a inteligência, o destino, Zeus, pois estes são a mesma coisa, e podem ainda ser denominados segundo outras variadas formas. Deus, perfeito e imortal – e que desfruta de uma felicidade perfeita –, é o responsável pela unidade do mundo, concebido como um ser vivo e racional (LS 46B1), pois é providencial e isento de qualquer maldade (LS 54A). Ele se parece com o Demiurgo platônico, na medida em que é:

> O artesão do conjunto das coisas, e, por assim dizer, o pai de todas as coisas, ao mesmo tempo em geral e em particular, esta parte dele que se estende através de todas as coisas, e que se designa por diversos nomes, segundo seus diversos poderes (DL VII 147).

Ele é a causa de todas as coisas, da vida, e cujo poder essencial "reside na razão, no espírito, no intelecto e na natureza universa" (LS 54B1). E ele dirige o mundo, é o mundo, é a natureza comum de todas as coisas, pois essa natureza "contém nela todas as coisas [...] a força do destino, a necessidade das coisas que virão" (Idem).

(ii) O princípio ativo e o princípio passivo

Na física estoica, encontramos a afirmação de que há, no mundo, dois princípios, o princípio ativo e o princípio passivo. O princípio passivo é identificado com a matéria, já que nesta encontramos a ausência de toda a determinação. Ao contrário, o princípio ativo é o que concede determinação às coisas, é a razão universal, ou seja, Deus (LS 44B1,2); ele está nas coisas, bem como as ordena. Ambos os princípios não são engendrados e são imperecíveis. Desse modo, estão imunes à conflagração universal, ao abrasamento que causa a destruição do mundo. Para os estoicos, tudo que real é corporal, e os dois princípios, mesmo o princípio ativo, são corpos (Idem, 3), e corpos só podem interagir com corpos (LS 45C).

(iii) Causas, corpos e incorpóreos

Segundo os estoicos, todas as causas são corpóreas, porque elas são porções do *pneuma* (LS 55G). Mas o que são as causas para os estoicos?

Uma causa é 'aquilo em função do qual', enquanto aquilo do qual é causa é um atributo; e que a causa é um *corpo*, enquanto aquilo do qual é causa é um *predicado*. Então, uma causa é a responsável pela ocorrência de um determinado evento:

> Crisipo diz que a causa é 'aquilo em função do qual'; e que a causa é um existente e um corpo, <enquanto aquilo do qual é causa não é nem um existente, nem um corpo>; e que a causa é 'porque', enquanto aquilo do qual é causa é 'por que'? (LS 55A4)

O que significa afirmar que o que foi causado não é um corpo (é um incorpóreo)? Segundo Sexto Empírico, os estoicos entendem que toda e qualquer causa é um corpo, "o qual se torna a causa para um corpo de alguma coisa incorpórea". O exemplo utilizado é o do escalpelo, pois este é um corpo, e é causa "para a carne, um corpo, do predicado *incorpóreo* 'ser cortado'" (LS 55B). *Ser cortado* significa aqui uma atividade, e uma atividade significa ser um incorpóreo – aquilo do qual a causa é causa.

Para finalizar a exposição da filosofia estoica, é importante ressaltar que não podemos tomar suas três partes como segmentos separados. Isto seria um equívoco, pois elas estão estreitamente vinculadas, e são absolutamente complementares.

Vimos que o mundo funciona como um todo coeso e racional. Nada mais claro a respeito desta visão estoica do que o *Hino a Zeus* de Cleanto, que pode ser lido a seguir.

HINO A ZEUS

Cleanto

Ó tu que és o mais glorioso dos imortais,

que tens múltiplos nomes, todo-poderoso para sempre,

Zeus, Princípio e Mestre da Natureza, que governas tudo conforme a lei,

Eu te saúdo, pois é um direito para todos os mortais endereçar-se a ti,

Já que eles nasceram de ti, os que participam desta imagem da coisa que é o som,

(5) Únicos entre os que vivem e se movem, mortais, sobre esta terra.

Também eu te cantarei e celebrarei tua potência para sempre.

É a ti que todo este universo, que gira ao redor da terra,

Obedece onde que tu o leves, e de bom grado ele se submete à tua potência,

Tanto é temível o auxiliar que tu tens em tuas mãos invencíveis,

(10) O raio a duplo dardo, feito de fogo, vivo para sempre;

Sob seu choque treme a Natureza inteira.

É por ele que tu diriges com retidão a razão comum, que penetra todas as coisas

E que se mistura às luzes celestes, grandes e pequenas...

É por ele que te tornaste o que tu és, Rei supremo do universo.

(15) E nenhuma obra se executa sem ti, ó Divindade, nem sobre a terra,

Nem na região etérea do céu divino, nem sobre o mar,

Salvo o que executam os maldosos nas suas loucuras.

Mas tu, tu sabes reduzir o que é sem medida,

Ordenar a desordem; em ti a discórdia é concórdia.

(20) Assim tu ajustaste em um todo harmonioso os bens e os males

Para que seja uma a razão de todas as coisas, que permanece para sempre,

Desta razão, que fogem e negligenciam aqueles dentre os mortais que são os maldosos;

Infelizes, que desejam sempre a aquisição de bens

E não discernem a lei comum dos deuses, nem a entendem,

(25) Esta lei que, se eles a seguissem inteligentemente, os faria viver uma nobre vida.

Mas eles, na sua loucura, se enlaçam, cada um, em direção a um outro mal:

Uns, é pela glória que eles têm um zelo querelante,

Outros se desviam em direção ao ganho sem a menor elegância,

Outros, em direção ao relaxamento e às volúpias corporais;

(30) (...) eles se deixam levar de um objeto ao outro

E se colocam dificuldades para atingir resultados opostos a seu fim.

> Mas tu, Zeus, de quem vêm todos os bens, deus das nuvens negras e do raio brilhante,
>
> Salve os homens da malevolente ignorância,
>
> Dissipe-a, ó Pai, longe de nossa alma, deixe-nos participar
>
> (35) Desta sabedoria sobre a qual tu te fundas para governar todas as coisas com justiça,
>
> A fim de que honrados por ti, nós possamos te honrar em retorno
>
> Cantando continuadamente tuas obras, como convém aos mortais; pois não existe, para
>
> homens ou deuses,
>
> Maior privilégio que cantar para sempre, como se deve, a lei universal.

8.3.3. *A ética*

A ética do estoicismo, assim como a epicurista, assenta-se na ideia do sábio, e visa, em última instância, a serenidade da alma, na medida em que somente o sábio consegue perceber a ordem do universo, e controlar as emoções, que deturpam o juízo, e retiram a tranquilidade da alma.

Os estoicos afirmam que o impulso (*hormê*) primeiro do animal é o de autoconservação, e a primeira coisa da qual ele se apropria (*oikeiôsis*) "é sua própria constituição e a consciência que possui dela" (LS 57A1). Por esse motivo, o animal acolhe o que lhe é apropriado, e refuta o que lhe é pernicioso (LS 57A2); ele se apropria de si mesmo, de seus membros, daquilo que lhe é afim, de seus filhotes, do mesmo modo que nós nos apropriamos de nós mesmos assim que nascemos, do mesmo modo que de nossas partes e de nossos filhos (LS 57E1-2), já que este é o germe da própria comunidade humana (LS 57F1), comunidade que é criada a partir de uma intenção da natureza pela procriação, que pode ser vista a partir da própria constituição dos membros do corpo.

Segundo Long e Sedley (1987, p.350), o impulso pode ser considerado o ponto de partida de toda a teoria ética dos estoicos, dando aos animais em geral, e ao homem em particular, "uma capacidade inata de desenvolver suas atividades em um modo de vida animal", e isso tem origem no fato de que os animais visam, antes de tudo, sua autoconservação.

Tendo visto "o objeto primeiro da ética estoica", passemos para seus outros aspectos principais.

(i) Coisas boas, más e indiferentes

Os estoicos estabelecem uma distinção entre as coisas do mundo que compreendo o que é bom, o que é mau, e o que é indiferente.

Dentre as coisas consideradas boas, encontramos todas as virtudes (prudência, justiça, coragem, temperança, etc.), que personificam a felicidade, enquanto atribuímos o qualificativo mau ao que é contrário às virtudes, os vícios, que fundam a infelicidade, tais como, por exemplo, a injustiça e a intemperança (LS 58A1-3). Entre as coisas que não boas ou más, em si mesmas, mas que são *indiferentes*: a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a glória, nascimento nobre, bem como os seus contrários: a morte, a doença, a dor, a fealdade, a fraqueza, a pobreza, o nascimento humilde (LS 58A4). No interior da distinção entre as coisas indiferentes, temos as que possuem de um lado um valor positivo, e são denominadas *preferíveis*, e as outras que possuem um valor negativo, como, por exemplo, a morte e a dor, e que, por conseguinte, devem ser *rejeitadas*.

No que concerne aos *indiferentes preferíveis*, o valor positivo – não em si mesmos, mas somente em relação a algo –, somente poderá lhe ser concedido enquanto possamos desfrutar deles de modo conveniente e adequado, pois poderíamos, ao contrário, servirmo-nos deles de modo incorreto. Logo, seu valor positivo ou negativo está intimamente relacionado ao uso bom ou mau que fazemos deles, pois, em si mesmos, os indiferentes preferíveis não são nem um bem, nem um mal (LS 58A5-6), embora os indiferentes preferíveis, ao menos alguns deles (saúde, força, bom funcionamento dos órgãos dos

sentidos), estejam em conformidade com a natureza. Por conseguinte, os indiferentes preferíveis que estão conformes à natureza possuem um valor positivo.

Em função do que foi observado, podemos distinguir o bem e o mal como comportando uma distinção fundamental na ética estoica, e que podem, bem e mal, somente ser analisados a partir da "natureza universal e do governo do universo" (LS 60A1), o que denota a ordem incontornável da razão que tudo rege.

(ii) Virtude e felicidade

Dentro deste escopo, a *virtude* é identificada como sendo a *felicidade*.

Obviamente, não há uma única virtude, há várias delas como vimos, mas embora sejam distintas umas das outras, elas pressupõem umas às outras (estão em uma relação de implicação recíproca [LS 61F1]), há uma *conexão das virtudes* no pensamento estoico, na medida em que o sábio, o homem perfeito por definição, quando age de modo temperante, por exemplo, ele traz consigo todas as outras virtudes:

> um homem não é perfeito se não possui todas as virtudes, e uma ação também não é perfeita se não é executada segundo todas as virtudes (LS 61F1).

É por essa razão que o sábio não comporta imperfeições, pois possuindo todas as virtudes, ele somente pode executar coisas boas, mas não apenas por isso, já que para além do fato de possuir todas as virtudes, ele age em conformidade com a reta razão (LS 61G2). Na realidade, o sábio é o único que possui a virtude, mesmo que todo o homem tenha uma tendência natural a esta (LS 61L), como afirma Cleanto. Fora da virtude, temos somente o vício (DL VII 127).

Assim, sendo a virtude idêntica à felicidade, devemos, então, buscar realizá-la, já que é o fim das nossas ações, algo que é desejável em si mesmo e em função de mais nada. Em que consiste a felicidade? "Ela consiste em viver em acordo com a virtude, a viver em harmonia, ou, o que é a mesma coisa, viver em acordo com a natureza" (LS

63A1) [...] viver em acordo com uma razão consonante (B1), porque a natureza nos conduz ao fim:

> É porque viver de acordo com a natureza se torna um fim, o que quer dizer viver em acordo com a sua própria natureza e a do todo, não realizando nada que seja interdito pela lei universal, que é a reta razão penetrante em todas as coisas, e idêntica a Zeus, que é o chefe da administração das coisas existentes (LS 63C3).

Desse modo, há uma harmonia inexorável, entre o indivíduo e o todo, não podendo, de forma alguma, uma dissociação entre a razão universal que governa todas as coisas e a razão, a natureza, ou a vontade particular do homem. A razão, a natureza e a vontade individual estão submetidas à razão, à natureza e à vontade universal, ou comum, como afirma Crisipo (LS 63C5).

A vida feliz, a vida da virtude, supõe uma tranquilidade da alma (*apatheia*), pois o sábio tem uma "visão de conjunto da verdade", e seu espírito "deverá ser semelhante ao que convém a Deus" (LS 63F). O sábio sempre agirá com retitude, já que este sempre viverá em conformidade e harmonia com a natureza, algo que pertence ao sábio, e que está em seu poder (LS 63M).

Por isso, ele é feliz.

(iii) Destino e responsabilidade moral

Para finalizar a apresentação da ética estoica mostraremos, muito brevemente, e apenas para indicar a complexidade do problema, a discussão estoica entre destino (*heimermanê*) e responsabilidade moral, sem nenhuma preocupação em tratar do tema de modo remotamente minucioso, ou apresentar as soluções mais conhecidas, como a de Crisipo, seja na sua resposta ao argumento preguiçoso, seja no exemplo do cilindro.

Nas passagens que seguem, podemos ver o modo pelo qual os estoicos compreendiam o destino:

> LS 55 J Aécio
>
> Os estóicos [descrevem o destino] como a sequência de causas, isto é, uma inescapável ordenação e interconexão.

LS 55 K Aulo Gélio

No *Sobre a providência* livro IV, Crisipo diz que o destino é certa ordem natural perpétua ordenando o todo: um conjunto de coisas segue e sucede outra, e a interconexão é inviolável.

LS L1 Cícero

Eu chamo destino o que os gregos nomeiam *heimarmenê*, isto é, a ordem e a série de causas, segundo as quais uma causa encadeada à outra produz todos os eventos. Tal é, por conseguinte, fluindo de toda a eternidade a (2) verdade perpétua. Nestas condições, nada aconteceu que não devesse acontecer e, da mesma maneira, nada acontecerá cuja natureza não contenha as causas que a produzam. (3) Compreende-se então o que o destino não é o que pretende a superstição, mas o que afirma a ciência da natureza: a causa eterna dos eventos em razão da qual o passado adveio, o presente advém e o futuro advirá.

LS 62A

Eles também [Zenão e Crisipo] afirmavam que tudo é submetido ao destino, com o exemplo seguinte. Quando um cachorro está atado a uma charrete, se ele quer segui-la, ele é puxado e ele a segue, fazendo coincidir seu ato espontâneo com a necessidade; mas se ele não quer segui-la, será em todo caso coagido a fazê-lo. O mesmo ocorre com os homens: mesmo se eles não querem, eles serão, em todos os casos, coagidos de seguir seu destino.

As passagens são absolutamente claras: o destino (Zeus, Providência, Razão) governa de forma inapelável todas as coisas, através de uma sequência indissociável de causas e eventos, sequência inescapável e inviolável. Tudo está submetido a ele, e quem lutar contra ele, sejam os cachorros ou os homens, serão coagidos a fazê-lo, pois sua força é insuperável.

Se esse é realmente ao caso, como posso atribuir responsabilidade moral a alguém? Se cometo um crime, posso alegar que fui levado pelo destino a fazê-lo, não podendo agir de outro modo, impelido que

estava pela força do destino, ou seja, *eu não podia escolher*, *eu não tinha a possibilidade de agir de outro modo*.

Ora, se não posso agir de outro modo, não poderia, supostamente, ser imputado moralmente. Como compatibilizar o determinismo representado pelo destino e a responsabilidade moral? Essa é uma questão bastante difícil, e mesmo nos tempos atuais é objeto de muitíssimos estudos.

Nesse tema referente à responsabilidade moral, bem como em muitíssimos outros, há uma contribuição indelével dos antigos, que permanecem vivos na investigação filosófica atual.

8.4. *O ceticismo*

O ceticismo, surgido no terceiro século antes de cristo, caracteriza-se especialmente por seu conflito contra o dogmatismo das escolas, especialmente o estoicismo, o epicurismo e os megáricos, dentre outros, tendo como temas centrais questões como a suspensão do juízo e a discussão sobre a possibilidade do estabelecimento de um critério de verdade fiável.

A escola teve como figuras principais Pirro (360 – 270 a.C.), que nada escreveu – como Sócrates, Timon (que nos fez ter acesso ao pirronismo) –, Arciselau (316/5 – 241/0 a.C.), Carnéades (214 – 129 a. C.), Enisedemo (viveu no século I a.C.) e Agripa (viveu na segunda metade de I d.C., ou entre I e II d.C.). Esses nomes desempenharam um papel fundamental nos principais momentos do ceticismo. Poderíamos dividi-lo em três fases: (i) o ceticismo pirrônico; (ii) a Nova Academia; e (iii) o neopirronismo de Enesidemo e Agripa.

8.4.1. *O ceticismo pirrônico*

Pirro de Élis foi, podemos afirmar, o fundador do ceticismo, tendo sido o primeiro ao sustentar a impossibilidade da apreensão (*akatalêpsia*) de qualquer coisa e a necessidade da suspensão do juízo (LS 1A2), pois nada existe que possamos afirmar do nobre e do vergonhoso, do justo e do injusto, já que todas essas coisas residem

tão somente na convenção, e a convenção é estabelecida pelo homem, ou seja, nada possui um valor verdadeiramente objetivo: "na verdade, nada existe", o que nos obriga à suspensão do juízo (*epochê*) (LS 1A3-4). Ora, se não podemos afirmar ou negar algo sobre qualquer coisa que seja, torna-se absolutamente impossível estabelecer um critério de verdade que nos permitisse conhecer a natureza das coisas (LS 1D): "nós não sabemos nada, não sabemos nem que não sabemos nada", daí a necessidade de retermos o juízo sobre algo (LS 1G).

Em função dessa concepção é que podemos avaliar a importância das *aparências* na filosofia pírrica. Por quê? Pela impossibilidade já mencionada de estabelecermos o que alguma coisa é. Se não podemos afirmar o que tal coisa é, devemos levar em consideração o modo pelo qual ela aparece para nós: "a única coisa a que não nos opomos, eles afirmam, são as coisas não evidentes que acompanham as coisas aparentes" (LS 1H1). É por esse motivo que eles podem afirmar que o fogo queima, pela simplíssima razão de que se eles são queimados pelo fogo, eles sentem. O problema em relação ao sentir o queimar é evidente: o que Pirro se recusa a fazer é afirmar de forma cabal a existência de uma natureza que queima. Se não podemos sabê-lo, então suspendamos o juízo (LS 1H1), mas, independentemente desse fato, como sustenta Timon, "as aparência guardam em todos os lugares a sua força [...] que o mel é doce, eu não o afirmo; mas estou de acordo que ele parece doce" (LS 1H2-3).

A passagem sem dúvida mais importante do pensamento de Pirro no sentido de estabelecer o cerne de sua doutrina é a de Aristocles, retida por Eusébio na sua *Preparação Evangélica* 14.18 758cd, que reproduzimos abaixo:

> É necessário examinar, acima de tudo, a nossa própria capacidade de conhecimento; pois se por natureza somos incapazes de conhecer algo, não há necessidade em continuar a investigar outras coisas. Entre os antigos, havia pessoas que sustentavam isso, e Aristóteles argumentou contra eles. Pirro d'Élis é famoso por ter dito coisas desse tipo; mas ele mesmo não deixou nada escrito, mas seu pupilo Timon afirmou *que qualquer um que quer ser feliz* deve considerar estas três questões: [1*] primeiro, como as coisas são por natureza? [2*] segundo, qual é a atitude que devemos ter a respeito delas? [3*]

> e, finalmente, qual será o resultado para os que adotam tal atitude? De acordo com Timon, [1] Pirro declarou [1a] que todas as coisas são igualmente sem diferença, sem balanço, sem decisão, [1b] que por essa razão, nem nossas percepções, nem nossas crenças são verdadeiras ou falsas. [2] Isto é porque [2a] não devemos confiar nelas, mas [3b] devemos ser, de fato, sem crença, sem inclinação, sem influência, [2c] afirmando de cada coisa: *não é mais do que não é*, ou é e não é, ou nem é ou nem não é. [3] Pois os que adotam essa atitude, afirma Timon, o resultado será primeiro a *aphasia* [não decisão], e, então, a *ataraxia* [imperturbabilidade]. Esses são os principais pontos que afirmaram.

Às questões já tratadas da *epochê* e das aparências, são acrescentadas as questões referentes à *aphasia* e à *ataraxia*, que é a felicidade cética. Isso mostra que, para além da perspectiva epistemológica, a passagem apresenta preocupações no que tange à ética e à felicidade.

Essa preocupação ética pode ser encontrada no próprio desenvolvimento do método pirrônico (Cf. HP I 25-30):

> *zêtesis* (busca do conhecimento verdadeiro) *diaphonia* (impasse entre teorias conflitantes) *isosthênia* (equipolência de teorias) *epochê* (suspensão do juízo) *ataraxia* (felicidade).

Com a suspensão do juízo, ciente de que não há nada a afirmar ou negar diante das coisas, o cético atinge a imperturbabilidade, ou tranquilidade, que é algo idêntico à felicidade.

8.4.2. *A Nova Academia: Arciselau e Carnéades*

No terceiro século antes de Cristo, a Academia fundada por Platão começou a tratar de questões “cujas características e conceitos nucleares permitissem considerá-la *sticto sensu* cética” (Bolzani Filho, 2013, p. 15). Esse novo tipo de abordagem cética, no interior da Nova Academia, é levada a termo por dois nomes principais: Arciselau e Carnéades.

(a) *Arciselau*

Na senda de Pirro, Arciselau não cria na possiblidade de um verdadeiro conhecimento acerca das coisas, em função da obscuridade das mesmas, obscuridade que não permitia que fossem discernidas ou compreendidas. Se não podemos ter uma compreensão ou um discernimento a respeito das coisas, nos é impossível, e mesmo reprovável, darmos nosso assentimento a seu respeito, ou seja, não podemos afirmar ou negar qualquer coisa que seja a respeito do que quer que seja (LS 68A3). Isso se baseava na necessidade de suspender as asserções, o juízo, não decidir, devido à contrariedade dos argumentos (LS 68D), pois, desse modo, não havia como afirmar ou negar algo sobre a existência, ou mesmo a não existência, de alguma coisa, o que, por coerência, impedia o estabelecimento de dada preferência de, por exemplo, *x* sobre *y*, pela ausência de convicção para fazê-lo. Por isso, a suspensão do juízo, e a tranquilidade daí decorrente, o que o colocava sem dúvida na mesma linha do prirronismo, embora "a possibilidade de *conferir positividade* à *epochê*, algo que o pirronismo faz mediante a noção de *ataraxia*, aparentemente ausente do ceticismo acadêmico" (Bolzani Filho, 2013, p.77).

A ausência da ataraxia representa uma distinção no que concerne à filosofia de Pirro, mas não é a única ou a principal, porque Arciselau adiciona algo ausente no pensamento pirrônico, um certo "critério" para a ação e para a escolha, o *eulogon* (o razoável), que, segundo Sexto Empírico (AL VII 158), permitirá regrar o que deverá ser escolhido e evitado, bem como assegurará a ação reta. Além da passagem de Sexto Empírico, encontramos a referência no *Contra Colotes* de Plutarco. Reproduzimos as duas passagens a partir da tradução de Bolzani Filho (2013 p.98-99):

> [1] Mas, visto que, depois disso, era preciso também investigar sobre a conduta da vida, a qual naturalmente não é explicada sem um critério a partir do qual a felicidade, isto é, a finalidade da vida, tem sua crença sustentada, Arciselau diz que aquele que suspende o juízo sobre tudo regulará as escolhas e aversões e em comum as ações pelo *razoável*, e prosseguindo segundo esse critério, agirá corretamente; pois a felicidade sobrevém mediante prudência, e a prudência jaz nas ações corretas, e a ação correta é aquela precisamente que, tendo sido

executada, possui defesa *razoável*. Portanto, aquele que seguir o *razoável* agirá corretamente e será feliz. (Sexto Empírico, AL, VII 158)

[2] A suspensão de juízo sobre todas as coisas, os que escreveram muitos tratados, e se empenhando nisso, não a aceitavam, mas, a partir dos estoicos, a ela opondo, como uma cabeça de Górgona, a inação, finalmente se renderam a que, embora tudo tentassem e torcessem, o impulso não lhes concedeu tornar-se assentimento nem aceitou a sensação como peso da balança; mas sim se mostrou a partir de si mesmo conduzir às ações, não necessitando de acréscimos. Pois os que disputam com esses seguem o procedimento de costume, e, 'como disseste, tal ouvirás', e julgo tais coisas sobre impulso e assentimento, Colotes as ouve como uma asno a uma lira. Mas, aos que acompanham e ouvem, elas dizem que, sendo três os movimentos da alma, o de representação, o de impulso, o de assentimento, o de representação não é possível, nem aos que desejassem, suprimir, mas é necessário aos que têm contato com os objetos que sejam impressos e afetados por eles, e o de impulso, despertado pelo de representação, move o homem para as coisas *adequadas* do ponto de vista da ação, como se um peso e inclinação surgisse na parte hegemônica. Assim, os que suspendem o juízo sobre todas as coisas não suprimem isso, mas sim utilizam o impulso que naturalmente conduz para o que parece *adequado*. Somente o que, então, eles evitam? Apenas aquilo em que brotam a falsidade e o engano – o opinar e precipitar o assentimento, o qual é uma concessão, por fraqueza, ao que aparece, nada possuindo de útil. Pois a ação necessita de duas coisas: representação do que é *adequado* e impulso para o que se mostrou *adequado*, nenhum dos quais conflita com a suspensão do juízo. Pois a argumentação nos afasta da opinião, não do impulso nem da representação. Quando, então, o *adequado* aparece, em nada é preciso uma opinião para o movimento e condução para ele, mas o impulso imediatamente se foi, sendo movimento e condução da alma (Plutarco, *Contra Colotes*, 1122A-D).

Uma outra tentativa de estabelecer um "critério", mas não sobre a verdadeira natureza das coisas será proposta por Carnéades, como veremos a seguir.

(b) *Carnéades*

O ponto de partida da filosofia de Carnéades era a discussão sobre o critério. Carnéades não aceitava a ideia da existência de um critério tomado absolutamente (nem razão, nem sensação, nem impressão [AL VII 159]), e mesmo se existisse ele não existiria independentemente da evidência que nos afeta (LS 70A1-3). Essa primeira versão do argumento não é suficiente para demonstrar a impossibilidade da existência de um critério de verdade. Carnéades será obrigado a desenvolver um segundo argumento, mais sofisticado, para mostrar a inadequação da busca de tal critério, o qual desenvolveremos no final da parte sobre Carnéades. Mas se tal critério não é exequível, algum outro menos rígido o seria?

Há, então, a negação de um critério que se apresente como irrefutável, mas, ao mesmo tempo, se faz necessário algum "critério" que possa guiar a conduta humana no sentido de alcançar a *eudaimonia* (felicidade). Para resolver tal situação, Carnéades apresenta a *impressão convincente* (ou provável ou persuasiva), uma impressão que não pode ser abalada por qualquer coisa, ou seja, é uma impressão aparentemente verdadeira, que difere da impressão não convincente pelo fato de que esta última, pelo fato de que nem o que aparece imediatamente como falso nem o que é verdadeiro mas não aparece como tal, não pode servir de critério, pois não pode nos convencer (LS 69D1-3).

Diferentemente, a impressão convincente aparece como verdadeira e se manifesta plenamente como tal, e é o que Carnéades denomina critério de verdade (Idem). Para Carnéades, o convincente é dito de três modos:

- o que, ao mesmo tempo, é verdadeiro e aparece como verdadeiro;

- o que é falso, mas parece verdadeiro;

- o que parece verdadeiro, e que possui um caráter comum aos dois (eventualmente uma impressão pode ser falsa, o que torna necessário que nos sirvamos da impressão comum ao verdadeiro e ao falso).

O terceiro caso é difícil de ocorrer, e não pode nos fazer duvidar do terceiro modo, o modo que trata das impressões que são verdadeiras a maior parte do tempo, e que regula nossos juízos e ações (Idem).

* * *

Mencionamos anteriormente que Carnéades iria nos oferecer um segundo argumento contra um critério de verdade válido absolutamente, que detalha o primeiro. Ele procede da seguinte forma:

> 1) há, apesar de tudo, algum critério. Mas, então,
>
> 2) nossa habilidade para alcançar o que é evidente deve ser uma função de como o que é evidente nos afeta quando empregamos alguma faculdade "criterial" (como assumido em 1). E uma vez que é aceito que
>
> 3) uma afecção (nesta instância uma impressão) é uma coisa, e a evidente descrição dos eventos é tomada como revelando outra, tem de ser aceita a possibilidade que
>
> 4) algumas impressões as quais parecem revelar o que é evidente são enganadoras – a comparação é imperfeita. Portanto,
>
> 5) nem toda impressão pode ser um critério de verdade, mas (se alguma) somente a verdadeira impressão. Mas
>
> 6) não há tal tipo de impressão verdadeira que não pudesse se tornar falsa, assim o suposto critério resultará em uma impressão que abrangerá o verdadeiro e o falso;
>
> 7) tal impressão não é cognitiva, não podendo, assim, ser um critério. Portanto,
>
> 8) nenhuma impressão é critério. Mas, neste caso,
>
> 9) a razão não pode também ser um critério, na medida em que deriva da impressão. Desta forma,
>
> 10) nem a sensação irracional, nem a razão, são critério (Cf. Schofiel *in* Algra *et alli*, 2005, p.339; LS 69E).

Arciselau e Carnéades oferecem uma visão distinta, menos radical, do ceticismo pirrônico, apelando para critérios tais como o razoável e

o convicente, o que trouxe reações, como a de Enesidemo, que rompe com a Nova Academia tendo como objetivo uma retomada do pirronismo.

8.4.3. *O neopirronismo: os tropos de Enesidemo e Agripa*

O neopirronismo, ou neoceticismo, tem origem no rompimento de Enesidemo com a Nova Academia, no sentido de resgatar uma versão mais próxima do ceticismo de Pirro. A insatisfação de Enesidemo fica evidente quando afirma que os [novos] acadêmicos eram dogmáticos, na medida em que sustentam "determinadas coisas sem hesitação, e outras sem ambiguidade" (LS 71 C5), parecendo estoicos combatendo estoicos (LS 71C9), diferentemente dos prirronistas, que "são aporéticos [dubitativos] e livres de todo dogma" (LS 71C6).

Deter-nos-emos nos denominados *tropos* (modos) do ceticismo, que aparecem em Enesidemo e Agripa? Qual o significado do termo *tropos*? Uma abordagem bastante esclarecedora é feita por Annas e Barnes, que nos mostram as variáveis possíveis acerca de seu significado. Segundo os autores, a "variedade de nomes não tem uma significação particular" (Annas e Barnes, 1985, p.21), e expressa somente *modo* ou *maneira*, entendidos enquanto sinônimos de tipos ou argumentos [LS 72A7]). Nesse sentido, os modos concernentes ao pirronismo representariam as maneiras pelas quais poderíamos suspender o nosso juízo, são "regras ou *schemata* (esquemas) de um argumento [...] as quais constituem os modos de induzir ao ceticismo" (Idem).

Seu objetivo essencial seria "facilitar a produção de antíteses" (Annas e Barnes, 1985, p. 22), ou seja, contradições que nos levariam a suspender o juízo acerca das coisas. Essas contradições (ou oposições), são contradições acerca das aparências das coisas (Idem).

(i) Os dez tropos de Enesidemo (LS A8)

1) Segundo a variedade dos animais;

2) Segundo a diferença entre os humanos;

3) Segundo as diferentes constituições dos órgãos dos sentidos;

4) Segundo as circunstância exteriores;

5) Segundo as posições, distâncias e lugares;

6) Segundo as misturas;

7) Segundo a quantidade e a constituição dos objetos;

8) Segundo o relativo;

9) Segundo o caráter contínuo ou raro dos encontros;

10) Segundo os modos de vida, costumes, leis, crenças dos mitos e as suposições dogmáticas;

(ii) Os oito tropos de Enesidemo (LS 72 M): Contra a teoria causal dogmática

1) A explicação causal não apresenta confirmação que garanta acordo;

2) É fácil que algo seja explicado causalmente de várias maneiras, enquanto alguns só explicam causalmente de um só modo;

3) Para as coisas que se produzem em ordem, são atribuídas causas sem ordem;

4) Quanto se toma a maneira pela qual se produzem as coisas aparentes, e se pensa que se apreendeu aquela da qual se produzem as não aparentes, enquanto as coisas não aparentes *talvez* se realizem da mesma maneira que as coisas aparentes, mas talvez também de uma maneira diferente e que lhes é própria;

5) Todos explicam causalmente segundo suas hipóteses próprias concernentes aos elementos, mas não segundo abordagens comuns e admitidas;

6) Eles [os dogmáticos] aceitam seguidamente o que descobrem por seus próprios princípios, mas rejeitam o que se choca com os mesmos, e que possui, entretanto, a mesma probabilidade;

7) Eles atribuem seguidamente causas que contradizem não somente as coisas aparentes, mas também suas próprias hipóteses;

8) Seguidamente as coisas que se afiguram ser aparentes, e as que são objeto de investigação, sendo igualmente objeto de aporia, explicam o que é objeto de aporia a partir do que é igualmente objeto de aporia.

(iii) Os cinco tropos de Agripa (HP I 164-169)

1) O modo que deriva da disputa;

2) O modo que leva ao regresso ao infinito (*ad infinitum*);

3) O modo que deriva da relatividade;

4) O modo hipotético;

5) O modo recíproco.

Esses são, em linhas gerais, os principais tópicos e distinções que podemos encontrar no ceticismo antigo.

9. O NEOPLATONISMO E PLOTINO

9.1. Período Transcendental (Ou Religioso)

É o período em que temos a retomada de Platão e Pitágoras, onde é deixada de lado a investigação sobre a realidade sensível, passando-se a tratar do suprassensível. É o momento no qual a razão perde vitalidade, deixando de ser o critério único para explicar a realidade.

9.2. O Neoplatonismo e Plotino (205 – 270 d.C.)

Quando começamos a escrever a partir de um título como o Neoplatonismo e Plotino, a ideia básica que permeia tal título é a de que não há uma separação entre ambos, na medida em que, na História da Filosofia, se formos investigar o primeiro – a filosofia que pontificou durante no mundo Greco-romano do século três ao século seis antes de Cristo (Emilsson, 1999, p.357) –, isso significa que estaremos penetrando inapelavelmente no pensamento de Plotino – especialmente na sua obra *Enéadas* –, bem como daqueles que o seguiram, como, por exemplo, Porfírio e Proclo.

O Neoplatonismo, como não poderia deixar de ser, significa uma retomada da filosofia platônica, que se seu de diversas formas e em distintos períodos. O último período é exatamente onde se desenvolve o pensamento de Plotino, o real fundador da escola Neoplatônica, embora tal afirmação não seja demasiado precisa, pois Plotino, de alguma forma, herda variados aspectos das diversas tradições platônicas, sobretudo do platonismo médio (Emilsson, 1999, p.359).

A recepção que Plotino faz de Platão não se estende por todos os campos, na medida em que se restringe, em larga escala, à metafísica platônica e à sua filosofia da natureza. Como menciona Emilsson (1999, p.360), vários diálogos são objeto de interesse, mas o mais importante é que sua leitura é guiada pela denominada doutrina não

escrita, e basicamente pela "identificação do Uno e do Bem" (2.9.1). Na realidade, "o Uno é um descendente do Um de *Parmênides*, e a Ideia de Bem na *República*. Os paradoxos do Parmênides são tomados como um prenúncio de uma realidade última inefável, que é, como a Ideia de Bem, 'além do ser em poder e dignidade'" (Kenny, 2004, p.311). O Uno é absolutamente transcendente (6.9.6), está para além do ser (6.8.16)

O Uno é esta realidade última inefável e simples, sem necessidade (6.9.6), único (5.4.1) completamente uniforme, não dividido, ou seja, não contém multiplicidade, pois é privado de partes, não possuindo forma, não estando em movimento ou repouso, não tendo tamanho ou qualidade (6.7.1), não sendo intelecto ou alma, nem estando no espaço ou no tempo (*Enéadas*, 6.9.3 *apud* Kenny, 2004, p.312). Enfim, ele escapa ao conhecimento que possamos ter dele – ele não pode ser conhecido racionalmente, na medida em que está além do pensamento (Donini e Ferrari, 2012, p.439) –, mas, ao mesmo tempo, é o princípio de geração de todas as coisas, pois é princípio da realidade de todas as coisas que são, ou existem.

Todas as coisas procedem dele por *emanação*.

Plotino nos apresenta as três hipóstases (realidades existentes): a primeira é o próprio Uno; após, temos o *Nous* (o Intelecto), e por fim, a Alma. As três hipóstases devem ser entendidas como princípios que desempenham papéis bastante precisos, obedecendo, também, a uma estrutura hierárquica precisa, em conformidade com o grau de unidade que lhe é característico (Emilsson, 1999, p.365), começando, como vimos, pelo Uno, pura simplicidade, completa unidade, e sem o qual nada poderia existir, pois o Uno dá ser às coisas (6.9.1; 5.3.15), na medida em que tudo o que existe, existe em função da existência do Uno.

O Intelecto é o segundo componente desta estrutura elaborada por Plotino, e deriva do Uno. O que distingue o Intelecto do Uno é o fato deste último conter maior multiplicidade, devido ao fato de que o *Nous* contém todas as ideias [platônicas] (5.9.6); ele é o intelecto cuja atividade é o pensamento, não qualquer pensamento, mas o pensamento das ideias [platônicas], pressupondo uma dualidade –

uma forma de multiplicidade – entre o "pensante e o pensado" (Donini e Ferrari, 2012, p.437). O Intelecto, além de ser a região das ideias, é o domínio do ser real, ou seja, do que especifica o que algo realmente é, em função de si mesmo, e não de outra coisa (Emilsson, 1999, p.367).

Do Intelecto deriva a Alma imanente – e tal como o Intelecto o é da unidade simples do Uno, ela á uma cópia da unidade pontual do *Nous*, ou seja, da intelecção que unifica a dualidade entre pensante e pensado. A alma contém uma maior multiplicidade que o Intelecto, e é o princípio da vida do mundo sensível, caracterizando-se por ordenar o universo sabiamente, estabelecendo um liame entre os dois mundos, o inteligível e o supramencionado sensível: "Por um lado, conserva uma relação direta com o Intelecto, mas por outro lado, está em contato com o mundo sensível" (Donini e Ferrari, 2012, p.448). Independentemente do fato de estabelecer a vinculação entre os dois mundos, a Alma pertence ao mundo inteligível, embora crie e governe o mundo sensível. Para dar uma maior consistência a sua concepção hierárquica, Plotino teria de encontrar um elemento do gênero que fosse próprio ao sensível, e ele o faz, estabelecendo a alma do mundo e a alma dos indivíduos (IV. 3.1-8), vinculada ao corpo (o que expressa o mal moral), e que deverá sofrer um processo de purificação, que é a origem do retorno/regresso ao princípio que deu origem ao todo, qual seja, o Uno.

Abaixo da Alma, e não sendo uma hipóstase, temos a matéria, o que há de mais baixo na hierarquia estabelecida por Plotino. A matéria é completamente indeterminada, privação absoluta, isto é, absolutamente carente de ser, sendo apenas um "receptáculo ou substrato de formas corporais imanentes, tais como cores, formas e tamanho", não sendo objeto de mudança, apenas subjazendo à mudança (Emilsson, 1999, p.371).

Segundo Irwin (1989, p.199), a preocupação básica de Plotino era demonstrar todas as incoerências a que nos conduzem o senso comum no que concerne à concepções como corpo e alma, forma e matéria, percepção e pensamento, e isso teria levado Plotino, "não ao ceticismo, mas a uma concepção mística da realidade", onde "as aspirações do sujeito cognoscente e desejante só são plenamente

satisfeitas pela união entre o que conhece e o que é conhecido, e entre o que ama e o que é amado", em um processo que somente pode ser deslindado pela razão (Idem, p.200).

10. A AGONIA DA FILOSOFIA ANTIGA

A filosofia antiga conhece o seu fim a partir do édito de Justiniano proibindo o ensino da filosofia pagã nas escolas, em 529 d. C.:

> No que diz respeito a todas as outras heresias (chamamos heresias as seitas que pensam e praticam um culto em oposição com a Igreja católica e apostólica e a fé ortodoxa), queremos que entre em vigor uma lei por nós promulgada e por nosso divino pai, na qual são estabelecidas disposições adequadas não referentes às ditas heresias, mas também referentes aos samaritanos e aos pagãos. Ninguém que tenha sido contagiado por tais heresias poderá desempenhar graus no exército ou exercer ofícios públicos, *nem na qualidade de professor que se ocupe de alguma disciplina, possa arrastar os ânimos das pessoas mais simples nos seus erros e possa torná-los mais fracos na verdadeira e pura fé dos ortodoxos. Permitimos que ensinem e que recebam subvenção pública somente aqueles que são de fé ortodoxa.* (*Codex Iustinianus*, I, 5, 18, 4s., p. 57 Krueger, *apud*)

> Proibimos que seja ensinada qualquer doutrina da parte daqueles que são afetadas pela insânia dos ímpios pagãos. Por isso, nenhum pagão finja instruir aqueles que desventuradamente o frequentam, enquanto, na realidade, outra coisa não faz senão corromper as almas dos discípulos. Além disso, que ele não receba subvenções públicas, porque não tem nenhum direito derivado de escrituras divinas ou de éditos estatais, para pretender a uma licença desse gênero. Se alguém aqui (i.é, em Constantinopla) ou nas províncias for culpado dessa falta e não se apressar em retornar à nossa santa Igreja, juntamente com a sua família, ou seja, juntamente com a mulher e filhos, incidirá nas sanções acima ditas, suas propriedades serão confiscadas, e eles mesmos serão exilados. (*Codex Iustinianus*, I, 11, 10, 2s., p. 64 Krueger, *apud*)

REFERÊNCIAS

ALGRA, K; BARNES, J.; MANSFELD, J; SCHOFIELD, M. *The Cambridge history of hellenistic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

ANAXIMANDRO. *Fragments et témoignages* (text grec, traduction, introduction et commentaire par M. Conche). Paris: Vrin, 1991.

ANNAS, J.; BARNES, J. *The modes of scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

ANGIONI, L. *Aristóteles. Física I – II* (com prefácio, introdução, tradução e comentários). Campinas: Editora Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. *The complet works of Aristotle* (The Revised Oxford Translation, J. Barnes, ed.). Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

______. IN: *Os Pensadores* [*Tópicos, Dos argumentos sofísticos, Metafísica* I e II, *Ética a Nicômaca*, *Poética*]. São Paulo: Abril, 1973.

______. *Les politiques* (trad. P. Pellegrin). Paris: GF Flammarion, 1990.

______. *Política* (trad. M. G. Kury). Brasília: UNB, 1985.

______. *Metaphysique* (presentation et traduction par M.-P. Duminil et Annick Jaulin). Paris: GF Flammarion, 2008.

______. *Categories; Sur l'Interprétation* (introductions, presentations et traductions par M. Crubellier, C. Dalimier, P. Pellegrin). Paris: GF Flammarion, 2007.

BARNES, J. (org.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BARNES, J.; GOURINAT, J.-B. *Lire les stoïciens*. Paris: PUF, 2009.

BARNES, J. *The presocratic philosophers*. London: Routledge, 1982.

______. *Filósofos pré-socráticos*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

______. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2005.

BAILEY, C. *The greek atomists and Epicurus*. New York: Russel & Russel Inc, 1964.

BETT, R. *The Cambridge Companion to ancient scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BOBZIEN, S. *Determinism and freedom in stoic philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

BOERI, M.; SALLES, R. *Los filósofos estoicos. Ontologia, Lógica, Física y Ética*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014.

BOLZANI FILHO, R. *Acadêmicos* versus *Pirrônicos: São Paulo: Alameda, 2013.*

BORHEIM, G. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, s/d.

BOSTOCK, D. *Aristotle's ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BOYANCE, P. *Lucrèce et l'épicurisme*. Paris: PUF, 1963.

BREHIER, E. *Histoire de la philosophie*. T. I (1 e 2). Paris: PUF, 1948.

______. *Les stoïciens* (textes traduits par E. Brehier, édites sous la diréction de P.-M. Schuhl. Paris: Gallimard, 1962. 2 vols.

BRISSON, L.; PRADEAU, J.-F. *Dictionnaire Platon*. Paris: Ellipses, 2007.

BROCHARD, V. *Les sceptiques grecques*. Paris: Vrin, 1923. 432 p.

______. *Études de philosophie ancienne*. Paris: Vrin, 1954.

BRUN, J. *Os pré-socráticos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

______. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1986.

BRUNSCHWIG, J.; LLOYD, E. R. *A guide to greek tought*. Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

BRUNSCHWIG, J. *Études sur les philosophies hellénistiques*. Paris: PUF, 1995.

BRUNSCHWIG, J. *Estudos e exercícios de filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2009.

BURNET, J. *O despertar da filosofia grega*. São Paulo: Siciliano, 1994.

CANTO-SPERBER, M. *Philosophie grecque*. 2.ed. Paris: PUF, 1998.

CASSIN, B. *Ensaios sofísticos*. São Paulo: Siciliano, 1990.

COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Campinas: Unicamp, 1988.

CORNFORD, F.M. *Antes y despues de Socrates*. Barcelona: Ariel, 1981.

______. *Principium Sapientiae. As origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1975.

CYNIQUES GRECS (Les). *Fragments et témoignages* (choix, traduiction, introduction et notes par Léonce Paquet; avant propôs par Marie-Odile Goulet-Cazé). Paris: Livre de Poche, 1992.

DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DESMOND, W. *Cynics*. Stocksfield: Acumen, 2006.

DIELS, H.; KRANZ, W. *I presocratici* (A cura de G. Reale). Milano: Bompiani, 2014.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vies et doctrines des philosophes illustres* (introductions, traductions et notes par J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy). Paris: Livre de Poche, 1999 [*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1988.].

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.

DONINI, P; FERRARI, F. *O exercício da razão no mundo clássico*. São Paulo: Annablume, 2012.

DUMONT, J-P (ed.). *Les présocratiques*. Paris: Gallimard, 1988.

EMILSSON, E. K. Neo-platonism. In: *Routledge History of Philosophy Vol II. From Aristotle to Augustine*. London: Routledge, 1999.

EPICURO. *Lettres, maximes, sentences* (trad., introd. et commentaires par J.-F. Balaudé). Paris: Livre de Poche, 1994.

______. *Lettres et maximes* (texte établi et traduit avec une introduction et des notes par M. Conche). 6 ed. Paris: PUF, 2002.

ERLER, M; GRAESER, A. *Filósofos da antiguidade. Do helenismo à antiguidade tardia*. Vol. 2. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.

FESTUGIÈRE, A.J. *Études de Philosophie Grecque*.Paris: Vrin, 1971.

______. *Épicure et ses dieux*. 4º ed. Paris: PUF, 1997.

FREDE, D. "Plato's ethics: an overview". In: *Stanford Encyclpedia of Philosophy*: http://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics/ (Publicado primeiramente em 16 de setembro de 2003; uma revisão substantiva foi realizada em 18 de julho de 2013).

FREDE, M. *Essays in ancient philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

GERSON, L. P. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GIGON, O. *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1985.

GILL, M. L.; PELLEGRIN, P. *A Companion to ancient philosophy.* London: Wiley-Blackwell, 2009.

GOBRY, I. *Le vocabulaire grec de la philosophie*. Paris: Ellipses, 2010.

GOLDSCHMIDT, V. *Écrits. Études de philosophie ancienne*. Tome I. Paris: Vrin, 1984.

GUTHRIE, W.K.C. *The sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_________. *Os filósofos gregos*. Lisboa: Presença, 1987.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1999.

HANKINSON, R. J. *The sceptics*. London: Routledge, 2005.

HERÁCLITO. *Fragments* (texte établi, traduit, commenté par M. Conche). Paris: Vrin, 1986.

HESÍODO. *Teogonia*. São Paulo: Roswita Kempf, 1986.

ILDEFONSE, F. *Les stoïciens*. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

INWOOD, B. (ed.).*The Cambridge Companion to stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

INWOOD, B.; GERSON, L. P. *Hellenistic philosophy. Introductory readings*. 2.ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997.

IRWIN, T. *Classical thought*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

JAEGER, W. *La Teologia de los primeros filosofos griegos*. México: FCE, 1992.

______. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

KENNY, A. *A New History of Western Philosophy. Ancient Philosophy*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 2004.

KERFERD, G. Br. *Le mouvement sophistique*. Paris: Vrin, 1999.

KIRK, G.S., RAVEN, J.E & SCHOFIELD, M. *Os Filósofos pré-socráticos*. 4.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

KRAUT, R. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

LEVY, C. *Les philosophies hellénistiques*. Paris: Livre de Poche, 1997.

LONG, A. A. (ed.). *The Cambridge Companion to early greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

______. *Hellenistic philosophy*. London: Duckworth, 1974.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. *The hellenistic philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 2 vols.

LUCRECIO. *De la nature de choses*. Paris: Le Livre de Poche, 2002.

MAGALHÃES-VILHENA, V. DE. *O problema de Sócrates*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

MÁRSICO, C. T. *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofia griega*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2010.

MILLER, F. “Aristotle’s political theory” (Supplement: “Political naturalism”). In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-politics/supplement3.html (2011).

MOREL. P.-M. *Aristote*. Paris: GM Flammarion, 2003.

MOREL, P.-M; GIGANDET, A (dirs.). *Lire Épicure et les épicuriens*. Paris: PUF, 2007.

MORRISON, D. R. *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na era trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra, 2008.

PELLEGRIN, P. *Dictionnaire Aristote*. Paris: Ellipses, 2007.

PERINE, M. “A tradição platônica indireta e suas fontes”. *Dissertatio*, 25, 2007.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. IN: *Os Pensadores* [*O Banquete, Fédon, Sofista, Político*]. São Paulo: Abril, 1972.

______. *Euthidème* (traduction nouvelle, introduction et notes par M. Canto). Paris: GF Flammarion, 1989.

______. *Le sophiste* (traduction N. Cordero). Paris: GF Flammarion, 1993.

______. *Théétète* (traduction par M. Narcy). Paris: GF Flammarion, 1995.

______. *Alcibiade* (présentation par J.-F. Pradeau, traduction par C.Marboeuf et J.-F. Pradeau).2.ed. Paris: GF Flammarion, 2000.

_____. *Charmide, Lysis* (présentation et traducion par L.-A. Dorion). Paris: GF Flammarion, 2004.

______. *República* (trad. M. Divenosa, C. Mársico). Buenos Aires: Losada, 2005.

______. *A República de Platão* (J. Guinsburg, org.). São Paulo: Perspectiva, 2006.

______. *Protágoras* (introd. trad. e notas M. Divenosa): Buenos Aires: Losada, 2006.

______. *Gorgias* (présentation et traduction par M. Canto-Sperber). Paris: GF Flammarion, 2007.

______. *Laques, Ménon* (Introd. trad. e notas M. Divenosa). Buenos Aires: Losada, 2008

PLOTINO. *The six eneads*. Londres: Britannica, 1955.

PORCHAT PEREIRA, O. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2001.

PRÉ-SOCRÁTICOS (OS). IN: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1978.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1993. 5 vols.

ROBIN, L. *La penssé grecque et les origines de L'ésprit scientifique*. Paris: Albin Michel, 1973.

ROBINSON, T. M. *As origens da alma. Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.

RODIER, G. *Études de philosophie grecque*. 3º ed. Paris: Vrin, 1969.

RODIS-LEWIS, G. *Épicure et son école*. Paris: Gallimard, 1975.

ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

______. *Teoria de las Ideas de Platon*. Madrid: Cátedra, 1989.

ROSSETI, L. *Introdução à filosofia antiga. Premissas filológicas e outras "ferramentas de trabalho"*. São Paulo: Paulus, 2006.

ROWE, C. *Introducción a la ética griega*. México: FCE, 1993.

SALEM, J. *L'atomisme antique*. Paris: Le Livre de Poche, 1997.

SELLARS, J. *Stoicism*. Stocksfield: Acumen, 2006.

SEXTO-EMPIRICO. *Esquisses pyrrhoniennes* (introduction, traduction et commentaires P. Pellegrin). Paris: Éditions du Seuil, 1997.

______. *Against the logicians* (trad., ed. R. Bett). Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SHARPLES, R. W. *Stoics, epicureans and sceptics*. London: Routledge,1996.

SÓCRATES. IN: *Os Pensadores* [*Defesa de Sócrates, Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates, As nuvens*]. São Paulo: Abril, 1972.

THORSRUD, H. *Ancient scepticism*. Stocksfield: Acumen, 2009.

VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

VON ARNIM, H. *Stoici antichi. Tutti i frammenti* (a cura di R. Radice). Milano: Bompiani, 2002.

WARREN, J. *The Cambridge Companion to epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

WOLF, F. *Socrate*. Paris: PUF, 1985.

______. *Aristote et la politique*. Paris: PUF, 1991.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2009.

ZINGANO, M. *Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da virtude moral*. São Paula: Odysseus, 2008.

NEPFIL
NÚCLEO DE ENSINO
E PESQUISA EM FILOSOFIA